Под ред.
А.С. Колесникова

Современная мировая философия

концепции

Под ред. А.С. Колесникова

Учебник для вузов

СОВРЕМЕННАЯ МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Москва
Альма Матер
2013

Москва
Академический Проект
2013

УДК 1/14
ББК 87
С56

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Авторский коллектив:

А.С. Колесников — д.ф.н., профессор СПбГУ; ***С.Л. Бурмистров*** — д.ф.н., в.н.с. Института восточных рукописей РАН; ***С.В. Никоненко*** — д.ф.н., профессор СПбГУ; ***В.И. Колядко*** — д.ф.н., профессор КГУ (Курск); ***Л.И. Соколова*** — д.ф.н., профессор СПбГУ; ***Б.В. Марков*** — д.ф.н., профессор СПбГУ; ***Х.С. Гафаров*** — д.ф.н., доцент, профессор Белорусского государственного университета культуры и искусств; ***Ю.Ю. Гафарова*** — к.ф.н., доцент Белорусского государственного экономического университета; ***А.В. Дьяков*** — д.ф.н., профессор КГУ (Курск); ***И.Д. Осипов*** — д.ф.н., профессор СПбГУ; ***А.С. Рысаков*** — к.ф.н., доцент СПбГПУ; ***Н.А. Канаева*** — к.ф.н., доцент, ст.н.с. ИФ РАНБ; ***М.М. Аль-Джанаби*** — д.ф.н., профессор РУДН; ***С.В. Шачин*** — к.ф.н., доцент МГПУ (Мурманск); ***И.В. Безруков*** — к.ф.н. СПбГУ; ***Ю.В. Попков*** — д.ф.н., профессор Института философии и права СО РАН; ***Е.А. Тюгашев*** — к.ф.н., доцент НГУ (Новосибирск); ***О.А. Михалина*** — к.ф.н., доцент НГПУ (Новосибирск); ***О.Н. Павлова*** — к.психол.н., доцент, профессор МИАПП; ***О.А. Власова*** — д.ф.н., доцент КГУ (Курск)

Рецензенты:

А.А. Грякалов — д.ф.н., профессор РГПУ им. Герцена (Санкт-Петербург); *В.Д. Губин* — д.ф.н., профессор РГГУ (Москва); *Н.С. Кирабаев* — д.ф.н., профессор РУДН (Москва)

Современная мировая философия: Учебник для вузов / Под ред.
С56 А.С. Колесникова. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2013. — 563 с. — (Концепции).

ISBN 978-5-8291-1427-5 (Академический Проект)
ISBN 978-5-902766-90-2 (Альма Матер)

Учебник написан коллективом авторов из Санкт-Петербурга, Москвы, Минска, Мурманска, Новосибирска и Курска. Все они имеют опыт преподавательской и научной деятельности и являются признанными специалистами в своей области. Работа не повторяет традиционные подходы, а предлагает новый взгляд, отвечающий реалиям современности.

Глобальные социокультурные процессы современного мира сняли рамки «отдельности» философских и культурных традиций. Рассмотрение и осмысление современного общемирового философского процесса в «целом» оказывается насущной необходимостью. Именно эту задачу возлагают на себя авторы предлагаемого труда, впервые рассматривающего мир современной философии во всей полноте его проявлений. Это не традиционное обращение к идеям западноевропейских и американских школ и направлений, а системное изложение наиболее значимых философских течений Западной и Восточной Европы, Азии, Африки, Южной и Северной Америки, Австралии. Иными словами, в учебнике представлен материал, охватывающий всю мировую философию XX века: Запада и Востока, Севера и Юга. В книге рассматриваются как традиционные направления современной философии, так и направления философии, впервые освещаемые в русскоязычной учебной литературе.

Работа рассчитана на студентов и преподавателей гуманитарных специальностей вузов и всех интересующихся современной философией.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-1427-5
ISBN 978-5-902766-90-2

Введение

СТАНОВЛЕНИЕ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ В УСЛОВИЯХ ПОСТГЛОБАЛИЗАЦИИ

Некоторые штрихи новой мировой философии можно уже видеть. Современная история философии теперь занимается не только прояснением и истолкованием ушедших эпох и философских культур, но все больше увлекается исследованиями оснований, предпосылок формирования, развития и коммуникативных отношений, разнородных по своим интенциям философских дискурсов в мировом историко-философском процессе; фиксируются и истолковываются этнопсихические истоки, мотивы и целевые установки философских доктрин, однозначно несовместимых в своих предметно-методологических ориентациях и концептуальных настроениях, но, тем не менее, при всей их этнокультурной самобытности, склонных к взаимопониманию, общению и поиску общечеловеческого духовного родства в контексте интеркультурного диалога духовных традиций Востока и Запада, Севера и Юга. Базовые понятия при аналитико-оценочной квалификации этого диалога — идентификация, глобализация, локализация, культурно-эпистемологическое понятие транскультурации, смысловое измерение которого дистанцируется как от универсализма, посягающего на локальную духовную идентичность, так и от партикулярного консерватизма, тяготея к модусу планетарно-коммуникативного единства многообразия этнокультурных самобытностей. Сравнительный метод выступает как средство, избегающее нативизма, национальных предубеждений, этноцентризма или оксиденциализма.

Современная мысль, играя в сложные терминологические сущности, смыслы не извлекает, а их изобретает и вносит в философию. Традиционная проблематика деонтологизируется, онтология конструируется. Плюрализм бытия и потеря однозначности его понятий и категорий в философии уже не обеспечивает чистоту результатов рефлексии, которая меняет свою интенцию и роль. Прошлый философский опыт заменяется игрой партикулярной и поверхностной. Сама философия поменяла свою специфику: от метафизического вопрошания она перешла к обоснованию картины мира, обнимая все знание и искусство, все онтологии, методологии и стратегии, включая в себя экзистенциальное, ценностное, праксеологическое отношение к миру, видение мира, философию сердца и разума, подсознательного и волевого, и т. п.

Эпоха модерности постепенно превратила экономику в главный горизонт западной цивилизации, а человеческие субъектности стали создаваться

и «пересоздаваться» в соответствии с экономическими и финансовыми ценностями и верой в то, что развитие (чаще всего понимаемое как рост производства и потребления) и есть дорога к свободе и счастью для всех, поскольку якобы предоставляет людям больше возможностей. Системный кризис этой модели и, по существу, «конец знакомого мира» приводит к необходимости переосмысления многих ключевых понятий, категорий, эпистем, моделей целеполагания, на которые ориентировалась философия до сих пор, а также к выработке нового теоретического аппарата для концептуализации и проектирования будущего посткризисного миропорядка.

С уходом неолиберальной телеологии рынка и потребления, исчезает последний претендовавший на универсальность прогрессистский вектор глобальной истории, последняя закрытая утопия всеобщего спасения. Происходит своеобразный реванш топоса над хроносом. Соответственно, становится актуальной задача поиска иных оснований организации «хаоса» современности и создания иных категорий современной философской культуры, которые бы носили не реактивный, а проективный характер, моделировали бы открытие и плюриверсальные проекты будущего, а не просто пассивно описывали прошлое или настоящее посредством устаревших и контекстуально ограниченных понятий.

Большинство философского этоса согласно с тем фактом, что исходная модель жесткого рационализма устарела и в философии наступил момент критического согласования гетерогенных данных, приведения в систему разнородных методологий, осмысления и проверки полученных результатов, выяснения сквозных понятий, обоснования фундаментальных принципов. Проблема продуктивных дискурсов из частного дела методологов становится сутью философского процесса современности. Поскольку ограниченность идеолого-рационалистического подхода не устраивает сообщество, то рамки дискурса раздвигаются: и в философию, и в культуру вносятся религиозные, мистические, мифологические, технократические и т. п. учения, материалы этнографии, психологии, археологии, литературоведения, искусства и т. д. — всей жизни, деятельности и переживаний человека.

Однако продолжается и поиск субстанционального, бытийного содержания мира, который на деле вырождается в некую плоскую абстрактную схему. Поскольку философия видит природу целого в субъекте деятельности, постольку универсальной формой выражения ее для человека является культура. Поскольку смыслы культуры оказались размытыми, то основные формы миропонимания, мирообъяснения, мировоззрения (наука, философия, религия, мифология, религия) оказались в той критической ситуации, когда классические концептуальные схемы не срабатывают. *Неклассический тип дискурса* — дистанцированность, пролиферация (П. Фейерабенд), незаинтересованность, равноправие, открытость, отстраненность, «констеллятивность» (Т. Адорно), реабилитация здравого смысла, автономизация онто-гносеологического акта коммуникации — начинают работать в наши дни. Этот тип дискурса отражает *символическую* реальность с ее естественноисторическими и социально-гуманитарными формами реализации; *виртуальную* реальность — самостоятельный техногенный мир, существующий наряду с субъективной реальностью и независимо от нее; *художест-*

венную реальность, которая выпадает из компетенции классической эстетики, поскольку искусство перестало воспроизводить предметный образ мира, нарушило границы жанров, поставив в центр игровую ситуацию и маргиналии художественной культуры. Новоевропейский антропоцентризм, универсализм, статичность, разумность, ведущие к вечным истинам бытия и мышления, субъект-объектные отношения оказались помехой современной культурной парадигме, отражающей событийный мир становления и изменения. На рубеже XX и XXI веков, как и столетие назад, происходит перелом, смена парадигм, очертания которых большей частью не ясны по причине масштаба, превосходящий наш прежний опыт.

Таким образом, простая рациональная систематизация и рефлексия не отвечают потребностям свободного, творческого духа человека. В дело идут изощренный психоанализ, интуиция, эмпатия, интерес к метафизике тела и духа, понимание Другого в диалоге культур, реинтерпретация и т. д. Текстом и письмом замещается онтологическая данность культуры. В самом письме теряется смысловая определенность, однородность формы, субъективность, самотождественность. Без тайны, эзотерики, мистики, оккультных наук, ни культура, ни философия уже не обходятся, ибо образовать понятия — это значит жить в относительной подвижности информации об инновации (М. Фуко).

Иными словами, для понимания современной ситуации в философии и культуре необходима «перемена ума», вхождение в некий топос, где понимание единственно и возможно. Внутренняя работа ума должна «высвободить место» для нового опыта сознания, позволить ему «со-быть», чтобы отрефлексировать. Человек живет в новых духовных реальностях, когда актуализируется и тематизируется концептуальный анализ «частей личностей», описывающий и исследующий феномен субличностной психопрактики (В. Генисаретский). Микроструктуры личностной самореализации, идентифицируемые в терминах «субличностей», «субмодальностей» сенсорного и когнитивного опыта — это те реальности постмодернистской психопрактики, которые теперь впрямую — минуя уровень целостности личности — наделяются культурными значениями и культурологическими функциями, имея дело с произведенными и порожденными композициями частей личности, открыв тем самым простор для креативной творческой работы личностного роста [Генисаретский. 1993]. Дополняет этот рост межличностные и культурные диалогические концепции коммуникации и ролевого взаимодействия.

«Телу культуры» ныне определена как бы искусственная судьба. Перефразируя Ж. Бодрийяра [Бодрийяр. 1994], такую судьбу можно назвать *транскультурностью*, безразличием к культуре, как к средству быть человеком. Так культура становится симулякром, а плюралистичность потерявшей элитарность культуры скрывает отсутствие культурной ценности. Ее реконструкция дает возможность последних мутаций, которые избавят нас от каких бы то ни было различий: расовых, религиозных, национальных и т. п. Здесь можно увидеть начало совершенной и универсальной гибридизации на основе слома всяческих границ (литературы, архитектуры, эстетики, права, истории, религии), становления новой культуры, являющейся

концом всех культур. Культура в своих сочетаниях и видах переходит под знамена игры с мифологией, структурой, смыслом, что оказывается стратегией изгнания ее при помощи собственных знаков. Бодрийяр считает, что отрицая логику различия, становясь безразличием, само бытие культуры превращается в «неустойчивую видимость без последствий». Это — как бы переходящая фаза развития культуры на пути к смешению категорий в диалоге культур, их понимания к взаимной ассимиляции. Так открывается дверь неопределенности, тревоги и смятения. И хотя мы уже восторженно приняли, переварили и отвергли ради новых потрясений самые противоречивые идеологии, культуры и философии — от них остались только маски, знаки, символы. Мы находимся в поиске новых общезначимых оснований нашей жизни.

Подобный фон — основа роста деконструктивизма и постмодернизма, являющихся «адекватной» формой передачи ощущений *кризиса познавательных возможностей человека*. Восприятия мира как хаоса, абсурда, управляемого непостижимыми законами или простой игрой случая, стало нормой, от которой сейчас пытаются избавиться, уповая на синергию процессов. Другие увидели в нем реакцию на изменение социокультурной ситуации, формирующихся стереотипов массового сознания, которые и пытаются гротескно спародировать, иронически высмеять шаблоны массового искусства, рациональной философии, религии и политики. Бодрийяр считает, что в XX в. происходит процесс потери искусством рамок прекрасного и безобразного, который ведет к тому, что и рынок выходит за границы добра и зла. В результате этого процесса исчезло искусство как приключение, как власть иллюзии над реальностью, создания иной, высшей действительности, подчиняющей вещи и события в мире, создания неких трансцендентных фигур, способных утратить свое собственное значение и открывать идеальную сущность в своем процессе обольщения, что циклически перерабатывало формы прошлого и настоящего, устанавливало правила и критерии.

Его заменило омассовленное искусство, обращающееся с предельной скоростью без всякой тайны, когда произведения не читают, а декодируют, пользуясь противоречивыми критериями. Все формы искусства безразличны друг другу. Поле современной культуры — это сосуществующие культуры, воспринимаемые одновременно с глубоким равнодушием. Дематериализация, минимализация искусства, эстетика развоплощения, исчезновение вместе с эклектизмом формы и содержания приводит к тому, что искусство создает образы без следов и теней, последствий и детерминаций, задача которых избавить искусство от той веры, что за ним кроется нечто существующее объективно. «Искусство становится набором обрядов ритуальной ценности», а его антропологизация заново возвращает примитивизм сверх-наивного и сверх-реального. Иерархия стоимостей, как и ценностей, оказывается чистой спекуляцией, а овеществление отношений людей проблематизирует теорию потребительского «праксиса» (см. работы Дихтер, Мартино и др.), логика которой проста: 1) личность раскрепощается и осуществляет себя в обществе потребления (вещей, рекламы, услуг, смыслов и т. п.); 2) вместо обыденного потребления предлагается *система потребления*, реализующая выражение личности и коллектива, образуя новые язык и

культуру, «новый гуманизм» потребления [Бодрийяр. 1995]. *Самоосуществление личности передается системе потребления*, для которой реклама, управляя мотивациями, «берет на себя моральную ответственность за все общество в целом, заменяя пуританскую мораль гедонистической моралью чистого удовлетворения». «Свобода наслаждаться жизнью означает свободу вести себя иррационально и агрессивно», — пишет в «Стратегии желания» Дихтер.

Развитие постмодернистской культуры — особой культуры обращения со смыслом — предполагает высокую степень чувствительности по отношению к Лакановской триаде «реальное – воображаемое – символическое». Произошедшая смена философских парадигм и структуралистская увлеченность логикой культуры, в отрыве от ее развития, уступила место постмодернистскому интересу к *культурной динамике*, аффектам, телу, крови, смерти, власти и пр., воображаемое стало подчас теснить символическое, фантазмы — подчинять себе язык [Автономова. 1996]. Смысл символов — пространство человеческих действий и взаимодействий. Происходит *перестройка культуры*: переход от просветительской модели всевластия сознания к учету роли тела в работе духа, аффекта — в работе мысли, ландшафта, региона — в становлении понятий. От деятельности — к сознанию, от него — к опыту, от опыта — к переживанию, от переживания — к телу, от тела — к мистическим первоэлементам, от них — к мифопоэтическим схемам и бессознательности и т. д.

Таковы попытки всеобщего охвата смыслов культуры и ее символов. *Неклассическая философская парадигма*, связанная с переключением на индивида, национальное освоение мира, эстетизм в прояснении истин бытия культуры, философия тела, переход к *событийной философии* со сменой онтологий (к «*трансфилософии*» как реальности культуры), раскрепощение человеческой чувственности и бессознательного, поиски нового гуманистического идеала, экологизм, феминизм и осознание Другого как его доминанты, отражает современные тенденции в развитии как культуры, так и философии, и, опосредованно, — в искусстве, литературе, политике, религии, современной мифологии и утопии, образовании и воспитании.

Можно согласиться с Жаном Бодрийяром, что более не существует никакой системы вещей. *Две логики — фантазматическая*, отсылающая ко всему миру трансцендентного, власти и сексуальности; и *дифференциальная социальная*, ставящая в центр потребление как производство знаков, дифференциаций, статуса и престижа — призвание отразить свойственное 60-м гг. XX в. состояние повседневной жизни, уже скрывали мечту о символическом обмене (объекта и потребления по ту сторону обмена и пользы, вне всякой стоимости и эквивалента), т. е. «жертвенную логику потребления», дара (М. Мосса) и траты (Ж. Батайя). Эти взаимопроникающие логики отражают еще существующую, но уже пропадающую сущность, которая рефлексируется современной философией. Интимный мир (проективный, воображаемый, символический), соотносясь со статусом объекта как отрицания объекта, в свою очередь соотносился с воображаемыми глубинами зеркала и сцены: приватным пространством/временем, поддерживая оппозицию субъект/объект. Эта сцена, существуя в исторической тени, все

более наполнялась символическими инвестициями за счет обесценивания исторической. Развитие общества на основе технотронных достижений уничтожает сцену и зеркало, вместо них явились экран и сеть. Рефлексивная трансценденция зеркала и сцены заменена на отражающую поверхность, имманентную плоскость, где разворачиваются операциональность и плоскость коммуникации.

Эра сетей, нарциссическая эпоха связей, вселенские коммуникации и телевизионный имидж представили человеческое тело, вкупе с окружающей его Вселенной, как контрольный экран, на котором уже не только не просматривается, но и не требуется психологическое измерение. Р. Барт говорит, что по отношению к автомобилю логика «вождения» вытеснила собою весьма субъективную логику обладания и проекции, в результате чего человек неожиданно трансформируется из демиурга, опьяненного собственной мощью, в живой компьютер за рулем [Барт. 1996]. Уже представлены машины, которые становятся средством перформанса, где они становятся информационной сетью, которая разрешает вам функционировать как рассудительный консультант и партнер. Главное — это коммуникация с машиной. Подобная десакрализация машины, связанная с экологизацией стиля жизни, кладет конец трате, потреблению, исполнению, ибо вместо них выступает посредством ряда манипуляций регулирование, контроль и глобальный менеджмент целостного ансамбля.

В конечном итоге человек осознает себя неким живым сателлитом в повседневном пространстве бытия, происходит «гиперреализм симуляции», что, по Бодрийяру, означает «возвышение домашнего мирка до космического величия», когда «сама повседневная обыденность земного обиталища, гипостазированного в космосе, означает конец всякой метафизики».

Вот почему эра гиперреальности уничтожает метафизику, ибо все, что психологически и ментально проецировалось, что уживалось с метафорой, отныне воплощается в реальность без всякой метафоры. Человек становится терминалом в системе сетевых контактов: пространство обитания мыслится одновременно как приемник и распределитель, пространство приема и операций, контрольный экран и терминал. Однако, по мнению Бодрийяра, решающие изменения объектов и среды обитания в современную эпоху были следствием необратимого движения к трем целям: 1) к возрастающей свободе формального и операционального абстрагирования элементов и функций, их гомогенизации в едином виртуальном процессе функционализации; 2) к замещению движений и усилий тела электронными командами; 3) к миниатюризации (в пространстве и во времени) процессов, разворачивающихся в реальности в бесконечной компьютерной памяти на экране.

Что кроется за этими целями? Предельная рационализация, миниатюризация и трансисторизация окружающего сводит к полной ненужности (вплоть до непристойности) все то, что заполняло сцену нашей жизни. «Самая реальность кажется громоздким бесполезным телом». Микропроцессирование времени, тел, удовольствий — это переход от человеческого масштаба к системе ядерных матриц: все сосредоточивается в мозгу и в генетических кодах, которые способны суммировать операционное определение бытия. Тело, в том числе и наше, кажется излишним. Коммуникация мини-

атюризировала наше общение до серии мгновений. Тело, пейзаж, время, составляющие сцену, стремительно исчезают. В общественном пространстве театр социальности и политики сводится к одному большому, многоголовому мягкому телу. Реклама наводняет все кругом и материализуется в общественной жизни своим эксгибиционизмом. При этом она организует архитектуру, культуры, товарооборот, массовые движения и социальные потоки. Частное пространство исчезает как секрет, как тайна, ибо становится питательной почвой масс-медиа. Характер инаковости, отчужденность становятся прозрачными видимым в свете коммуникации. «Мы больше не участники драмы отчуждения, мы живем в постоянном экстазе коммуникации», говорит Бодрийяр. Этот экстаз непристоен как порнография информации и коммуникации, текучести, доступности, перформативности, поливалентности и т. п. Это непристойность видимого, не обладающего никаким секретом того, что без остатка растворяется в коммуникации [Baudrillard. 1983].

Еще Маркс показал непристойность товара, связанную с его эквивалентностью, своей манифестируемой сущностью — ценой. Посредством цены объекты общаются друг с другом. Непристойность коммуникации — это марксов анализ в четвертой степени. Ибо в едином измерении коммуникации отменяются все функции. Это и есть «экстаз коммуникации». Да это не «горячая», а холодная непристойность — коммуникативная, контактная и мотивационная, это промискуитет поверхностного насыщения, непристойного попрошайничества. Пространство оказывается перенасыщенным и человеческое я оказывается менее свободным, чем прежде: Я даже не могу узнать того, чего хочу, ибо все перегружено и поиск невозможен. Если согласиться с классификацией игр Роже Кайюа, согласно которой существуют игры экспрессии, соревновательные игры, игры случая и игры головокружения — тогда вся тенденция нашей современной «культуры» ведет нас от сравнительного исчезновения экспрессивных и соревновательных форм к преимуществам, связанным с формами риска и головокружения [Callois. 1958]. Здесь уже исключаются игры сцены, зеркала, вызова; это скорее экстатичные, одинокие, нарциссические игры. Удовольствие — в завороженности, случайности, психотропности, а не в манифестации, сцене или эстетике. Дело тут в глубокой мутации форм восприятия и удовольствия [Апинян. 1992].

Следствие очевидно: сцена возбуждает нас, непристойность — завораживает. Вместе с экстазом непристойность хоронит страсть. Метафора патологии помогает понять суть процесса, Истерия — это патология экспрессии, театральной и оперной конверсии тела; паранойя — патология организации, структурирования жесткого, ревнивого мира. При мгновенном промискуитете коммуникативных сетей мы достигаем новой формы шизофрении. Нет ни характеристик, ни проективной паранойи, а одно состояние террора, присущее шизофренику: слишком велика вероятность всего и нет спасения даже в собственном теле. Шизофреник лишен всякой сцены, открыт всему, он отделен от реальности ибо — он абсолютная реальность, тотальная мгновенность вещей, незащищенность. Мир прозрачен и шизофреник не может определить даже пределы собственного бытия, ни играть, ни продуцировать — он точка переключения всех сетей влияния. Ему органично присуща

трансфилософия, философия нарциссического экстаза собственным философствованием. Почему мы с трудом улавливаем в современной ситуации школы, направления, различия в философии? Да потому, что они заменены философствованием. Правда, есть одна трудность. Без философствования нет и философии, она манифестируется. Но если манифестация и является ее сущностью, тогда философия теряет свою сущность.

Однако, не все так плохо, как это видится Жаку Бодрийяру. Диалог философских культур, включенный в коммуникацию, заключается в попытке донести противоречивые философские контексты/аспекты в своей культуре дискурса при сохранении своего иного (западного или восточного, латиноамериканского или африканского), ибо существует невозможность перевода при сохранении непереводимого. Так, можно ли перенести логику логоцентризма на восточную, латиноамериканскую или русскую почву? Диалогический характер философской культуры современности и попытка определения своего места и самоидентификация дают место мысли, которая включена в текст и контекст культуры, структуры, ландшафта и мифа, гносеологии, а не только онтологии. Постмодерн Дерриды и Хассана был лингвистичен. Обращение к Саду, Арто, Барту поставило в центр тело и чтение, а Фрейд, Лакан и неолаканизм — пространство и подсознательное. В настоящее время исследуются уже не столько язык, сколько его предпосылки и механизмы воздействия языка и коммуникации: сознание (Мамардашвили, Пятигорский), телесное чтение (Петровский, Подорога), тело (Рыклин), ландшафт (Подорога), стремление к власти (Гройс) и психика (Смирнов) (См.: Вече. № 7. С. 275). Этот новый постмодерн действительно ближе экстазу коммуникации, чем старый, традиционный.

Постмодерн, с другой стороны, выступает против открытости и простой семантики диалогических философских культур, открывает непроясненность феминизма, философской антропологии и философской риторики, национальных форм дискурса. Раскрывая процесс рождения истины, постмодерн рассчитывает на взаимопонимание, но на другом уровне образного ряда и набора матриц, под ярким лучом поэтики структур повседневности. Как бытийный (экзистенциальный) тип философии (философствования), он демонстрирует неискоренимое доверие к внутренней, духовной жизни человека, уверенность (а не мгновенный экстаз) в реальности лично пережитого в опыте, и, наконец, утверждает дух свободного творчества в философии как отречение от рационализированных способов доказательства. Противоречия коммуникации и философствования, живой мысли и реальной жизни, созвучны нашему времени конца XX — начала XXI столетия.

Современная историко-философская дисциплина преобразуется, модернизируется подобно тому, как современная философия утрачивает традиционный смысл и назначение своего существования в контексте глобализирующегося мира и все больше возвращается к первичному ее смыслу — мудрости. Культурное многообразие и цивилизационная идентичность становятся предметом пристальной рефлексии. Стал уже фактом постмодернистский «децентрированный» образ истории философии, поставивший по иному проблему соотношения универсального и локального в мировой философии, которая обсуждалась, начиная с 70-х гг. XX в. учеными Азии,

Африки и Латинской Америки. С этого же времени происходит замена преобладающего гегелевского логического метода исследования историко-философского процесса культурологическим методом, включающим сам акт философской рефлексии в непосредственную зависимость от историко-культурных традиций конкретного сообщества.

Видение современного состояния философии осложняется тем, что мы смотрим с разных точек зрения: существует постсоветская Россия, постсовременный Запад, постколониальный Восток, находящиеся в стадии реформ страны арабо-мусульманские и африканские. От жестких европоцентристских, или азиоцентристских, афроцентристских и т. п. взглядов происходит поворот к культурно-антропологическому взгляду, заставляя по-новому смотреть на свою историю мысли, своих соседей, ближних и дальних партнеров. При этом важно понять, что экономическая глобализация не означает политическую или культурную глобализацию [Kien. 2004].

Уже достаточно исследованы философские архетипы духовных традиций Востока и Запада, при всей неоднозначности их составляющих, проблемы их противостояния и единства, общности и различия. Показано, что изучение философии в национальном контексте позволяет полнее всего выразить бесконечное многообразие мировой философии. Веками обоснованный приоритет рациональности западной философии, соотносимый с первенством этико-религиозной ориентации сознания в восточной философии, как показали исследования, демонстрирует внутреннюю включенность рационально-ценностного противоречия в философии Запада и Востока. Раскрытая историческая преемственность идей и концепций в философии Запада и Востока показывает перманентно порождающиеся вариации установившихся дискурсов, когда происходит диалог-уподобление западной и восточной философии, африканской и европейской, латиноамериканской и континентальной. Это говорит о том, что при становлении современных философских дискурсов Востока, Запада, Севера, Юга они должны рассматриваться не только как самостоятельные духовные архетипы, но и как взаимосвязанные, иногда опережающие их потенциальные возможности философского диалога. Ясперс своим феноменом «осевого времени» показывает, что уподобляемые, сравнимые или частично сходные учения Запада и Востока не только синхронно зарождаются, но и развиваются без видимой интеркультурной коммуникации.

Демонстрируемое «сущностное родство философских интенций Запада и Востока является условием и предпосылкой их фактического сближения и синкретического смешения в контексте кросскультурного взаимодействия». Оно находится в природе человеческой духовности, в творческом авторитете человеческой субъективности, и выступает некоей идеальной субстанцией, проявляющей себя в чувстве, воле и разумении, но обретающей теоретическое выражение в философии, этике и религии; «духовность как таковая однородна и свойственна человеку безотносительно к его этногеографической принадлежности, однако, будучи самотождественной, она в неповторимо самобытном этнокультурном пространстве трансформируется в самобытные типы ценностного и рационального мировидения» [Кирабаев. 2008]. Эта трансформация реализуется в компетентность кросскультурного обучения.

Термин здесь включает опыт столкновения с двумя или больше различными культурами и изучение происходит через такое столкновение. Проблемы идентифицированы типично как проблемы языкового несоответствия и в академических, и в социальных контекстах.

Вместе с идентификацией в кросскультурной коммуникации особую роль имеет адаптация, чтобы «вписываться» в данную культурную и образовательную структуру и оправдывать многозначные традиции. Изменения в восприятии Я и Другого и развитии межкультурной компетентности происходит через создание и привлечение в социокультурном пространстве в интерактивном режиме. По структуре межкультурная компетенция имеет, по меньшей мере, три главных аспекта: межкультурную адаптацию, развитие межкультурной компетентности, реконструкцию самоидентичности, приводящие к личному росту. Межкультурное столкновение побуждает людей активно приспосабливаться к окружающей среде, чтобы избежать нарушения равновесия, готовить себя к непредубежденному подходу и положительному отношению в межкультурной коммуникации, когда каждый должен пройти процесс для себя в возможности непрерывного сравнения.

Факторы, вносящие свой вклад в изучение и адаптацию, разнообразные. Контекстные факторы, наставники, медиаторы, сети отношений и взаимодействий с Иным, возможность строить мост к Другому и обеспечивать развитие навыков и компетентности. Важно понять и охватить различия, и, до некоторой степени, объединить разнообразные перспективы в их собственные системы ценности и изменение взгляда на мир. Понимание о Другом — это часто пассивное приобретение через чтение и изучение, но развитое через постоянное взаимодействие различных ценностей и мировоззренческих перспектив. Происходит перспективное преобразование определенных верований, становление критического отношения к историческому, культурному, социальному, личностному и иным контекстам, как и *перестройка самоидентичности*. Это и восстановление возможности свободно обсуждать религиозные темы и проблемы духовности (напр. Буддизм). Межкультурная адаптация — в действительности процесс глубокого межкультурного преобразования, социальный процесс, укорененный в диалог.

Вместе с этим возникают процессы транскультурации в философии, которые в некоторой мере отражает понятие «международной культуры», выражая взаимодействие между различными культурами в пределах изучения, поглощения, интеграции, изоляции, борьбы и конфликта. Чтобы понимать религиозные, национальные и этнические противоречия и конфликты, мы должны уделить большее внимание идентичности, рефлексии, чувствам и культурной психологии народов. Существующие геополитические и геоэкономические объяснения совсем не достаточны, чтобы иметь дело с новыми проблемами, появляющимися в бесконечной последовательности. Беспрецедентные скорости развития экономической глобализации, масштаб международного потока материалов, капитала и персонала, и быстро углубляющаяся экономическая взаимозависимость между странами сделали возможными интенсификацию взаимных антагонизмов между различными культурами во всех странах.

Философия пытается отрефлексировать эту ситуацию взаимосвязи между социокультурной адаптацией, межкультурным изучением и личным развитием человека. Развивающиеся страны все более и более зависят от развитых, но и процветание последних не может быть абсолютно отделено от процветания развивающихся стран, поощряя постоянное новшество мировых экономических теорий. То же самое происходит и в философии. Зависимость от прежних западноевропейских философов сменяется поиском оснований своей, национальной философии. Особую роль начинает играть рефлексия собственной культуры этноса, нации, народа.

Культура опирается на все действия человечества в сферах художественного, социального, политического, образовательного, религиозного, духовного, экономического и технического. Люди во всем мире пробуют каждое средство объяснить мир, организовать себя, обращаться с различными видами дел, улучшать и украшать их жизнь и устанавливать их собственное положение в мире. В этом культура является особенно содержательной и интегральной [Robertson, 1992]. Становящийся культурный интернационализм основан на теории универсальных ценностей. В XX столетии культурный интернационализм делал быстрые успехи, поскольку это был обмен информацией, координация весов и мер; интернациональное сотрудничество ученых, художников, педагогов, философов и многих других, чтобы продвинуть взаимное кросскультурное понимание; различные международные организации, которые формируют сеть, покрывающую целый мир. Средства массовой информации и Интернет обеспечили совершенно новую технологию и средства для кросскультурной коммуникации.

Независимые развивающиеся страны способствуют культурному интернационализму, который стал более всесторонним: неевропейские страны более активно включаются в решение общечеловеческих проблем, типа защиты окружающей среды и прав человека, что способствовало беспрецедентному повышению самосознания мирового разнообразия. Как оказалось, развитие межнациональных культурных сил, связывающих различные страны, общества и народы не может быть полностью понято в пределах геополитической и геоэкономической структуры. Только культурное разнообразие может гарантировать, что человечество не разрушено, унитарный «культурный ген» должен стоять перед будущими вызовами. Возможно наиболее важные сферы — идеологическая идентификация, культурные ценности и моральная система должны участвовать в борьбе с нативизацией западной культуры и философии (*нативизм* — теория превосходства граждан, родившихся в стране, над иммигрантами) [Kien. 2004]. Закономерно, что указанные процессы ведут к грандиозной переоценке ценностей, охватывающих культуры всех регионов мира, изменяющих все стороны повседневной жизни.

Постоянное пере-описание (Жак Люк-Нанси) мультикультурного мира становится формой проявления и средством развития креативности мышления. Мышление иного выступает средством формирования «открытой» идентичности. Сегодня речь идет не о технологиях производства вещей (как это было в Новое время, в период развития индустриальных технологий), а о креативных технологиях «производства людей» (Das Man, The Men), их потребностей, образа жизни, ценностей, претворенных в формах куль-

турно-символических продуктов, на основе претендующих стать массовыми технологий имиджмейкерства, мифодизайна, креативного маркетинга, дискурсивных техник, нейролингвистического программирования и других многочисленных социально-культурных, мультикультурных и антропных технологий.

Для своей реализации «производство людей» потребовало иной философии: требуются идеи, «ориентируемые на практику», ибо как «я делаю», является безоговорочным подтверждением того, чтобы быть *Homo sociales*. Форма практической мудрости, необходимая для общества, требует приспособления или конкретного ответа на «специфическую ситуацию в ее особенности» в делах активной человеческой практической жизни в мультикультурном обществе. В свое время Уильям Джеймс говорил о «наличной ценности» философии или прагматизма, который является способным к вызыванию культурных изменений, т. е. он говорил о философии как культурной политике.

Иными словами, обыденное представление о теоретической замкнутости философского мышления представляет собой явный исторический пережиток; в современной (постметафизической, постмодернистской) философии разнообразно представлены тенденции внутренней «практизации» фундаментальной системы координат философского мышления. Классическое отношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, практики повседневности, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии. Такой глубокий и масштабный «практический поворот» (дело не в аналитической философии), произошедший в современном философском мышлении, позволяет говорить о «практической философии» в нетривиальном смысле. Это не региональная философская субдисциплина, а глубокая философия (включая «онтологию» и «эпистемологию»), которая связана с фундаментальным ядром переосмысления мира. В отличие от «ориентированных на потребителя» профанированных и идеологизированных версий, она требует от своих адептов обязательной коррекции ими собственного понимания практики на основе философских концептуализаций.

Постметафизическое мышление в качестве синонима современного философского мышления как такового, помимо лингвистического поворота и ситуирования разума, включает в себя еще два компонента: процессуальную рациональность, или фаллибилизм, и дефляцию не-повседневного, под которой следует понимать известную его тривилиализацию и функционализацию. Определение современной философии как «постметафизической» означает, что философская «современность» — это не столько дескриптивная, сколько нормативная категория, предполагающая соответствие изменившейся ситуации философского мышления. Ключевые характеристики этого изменения, сходным образом представленные в различных постметафизических проектах (такие как преодоление объективизма, «ситуирование» — философского — разума, учеты смыслового — мультикультурно-

исторического — фона, признание единства тематического и перформативного аспектов знания), и позволяют говорить об осуществлении «практического поворота» в современной философии. Этот поворот связан с совершающейся трансформацией культуры в ее рыночную имитацию — масс-культуру; подмена свободного времени временем досуга; превращения масс-медийных структур в тотально-рыночные [Jameson. 1992].

Сумма этих трансформаций — приоритетное развитие тех сфер, где не производится ни материальных продуктов, ни человеческих качеств, ни феноменов культуры — сектора фиктивных благ, которые и полезны только для воспроизводства фальшивых благ тотального рынка, виртуального финансового капитала, политико-идеологических и масс-медийных манипуляций, масс-культуры и космополитов «мировой деревни», искренне верящих в реальность этого мира призраков и фантомов. Трансмодернизм ставит перед собой задачу конструктивного синтеза достижений модернизма на базе критического переосмысления опыта последних десятилетий и налаживания диалога модернистских форм.

Начиная с работ 1995 г., мексиканский философ Э. Дуссель описывает, что проект трансмодерна — новый проект трансмодерности — подразумевает политическое, экономическое, экологическое, эротическое, педагогическое, и религиозное освобождение [Dussel. 1995]. Среди особенностей трансмодернизма: неприятие тотализирующего синтеза; критика современности; антиевроцентризм; критика постмодернизма; рассуждение с точки зрения, находящейся вне системы глобальной доминации; уважение к (местной и древней) традициям религии, культуры, философии и этики; аналектическое взаимодействие: не так много путей размышления — как новых способов бытия относительно Других; критика (американского) империализма. Фактически, сам Дуссель описал «transmodernity» (транссовременность) как утопическое видение мультикультуральности, которое могло заменить постсовременность [Hughes. 2004]. Дуссель защищает «утопическое видение мультикультуральности» созданное или построенное из существующих местных культур. Основная задача трансмодернизма — сохранить все культуры и дать им возможность сотрудничать и развиваться в совместном мире, хотя не все культуры готовы вести диалог. В то время как идеология культурного плюрализма предполагает, что все культуры равны и ориентированы на сотрудничество и конструктивность. Эстетику транскультурации невозможно понять без таких ключевых концептов альтернативных теорий, как трансмодернизм, контрмодернизм и внедомность, культурно-эпистемологическая гибридизация, креолизация и т. п.

Идея трансверсального измерения разума и культуры, стимулирована, очевидно, кризисом идеи глобализации, которая в свое время выдвинула на передний план ценности плюрализма и коммуникации, многополярности мира и мультикультурализма, равноправия меньшинств, в том числе и сексуальных, а также Интернетом и его возможностями организации общества. Неудачи социалистической модели развития общества вызвали поиски альтернатив тоталитарным системам и придали особое значение практикам кооперации, координации и самоорганизации, подкрепленных социальной синергетикой.

Трансверсальный разум — это отображение разума в трансверсальной плоскости, в которой пересекаются и иные сферы и плоскости. Трансверсальная идентичность — продукт Modernity: при таком типе самоидентификации агент культуры понимает значение своей индивидуальной позиции в социокультурном пространстве. Идентификация индивида может быть затруднена рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний (Л. Сеа), «расколотостью» той культуры, в которой он пребывает. Эта проблематика (национальной, этнической и культурной) идентификации пронизывает всю латиноамериканскую философию в XIX – XX вв. Аналогично такого рода проблемы идентификации выразились в индеанизме, негризме, негритюде, постколониальном дискурсе и т. п.

В этих обсуждениях было зафиксировано, что человек не отделен от символического, он раскрывает трансверсальное измерение социального, это бесконечные переходы между частями своего тождества при новых измерениях разума, рациональности и субъективности. При трансверсальной идентичности (как следствия инкультурации) осознание внутренней близости человека с другими представителями нации — это осознание общего гражданства, обеспечиваемого государством и легитимированными им социальными институциями, осознание трансверсальных ценностей. Трансверсальные ценности позволяют исследовать новую динамику культурного разнообразия через лучшее понимание формирования и роли коллективных представлений в межкультурных конфликтах. Трансверсальные стратегии должны эффективно противостоять ошибочной теории «столкновения цивилизаций».

Такое состояние философского знания и культуры требует особой экологии знания, работающей в эпистемологическом разнообразии мира. С другой стороны, становящаяся «глобальная деревня» требует «контекстную философию», где контекстуальность играет роль метафилософии для всех философий. Метафилософия применяет критический ум, чтобы анализировать и оценивать все философии и классифицировать их. Посредством критического ума мы должны анализировать их так, чтобы использовать адаптивную возможность управлять нашей творческой возможностью. Такое исследование философии не будет завершено без раскрытия-погружения посредством буддийской практики медитации, тактики повышающего качества жизни через Samadhi и Vipassana.

Метод контекстуальности состоит в том, чтобы учить и оценивать каждую философию и религию в своем контексте, используя, как деконструктивную, так и реконструктивную фазы. Глобализация ставит проблему бытия в глобализированном мире. Несомненно, нам нужна подходящая философия — философия в век глобального, или глобальная философия — которая по крайней мере включает следующие характеристики: она включает все философии (цивилизационные, национальные и локальные); ее объектом является человечество (без расовых и иных различий); она нацеливает на подготовку жизни в век постглобализации; она рассматривает все культуры, принадлежащие культуре человечества; она имеет амбицию внедрения всего человеческого знания и опыта в одну перспективу: глобальную философию или философию глобализации и развивающуюся постглобализацию.

Это должно серьезно отразиться и на роли философии в мире. В этом случае должна возникнуть философия истории философии или метаистория философии. Философия должна теперь играть независимую роль, чтобы сотрудничать со всеми филиалами человеческого знания, чтобы продвигать мирное и человеческое благосостояние.

Одни авторы предлагают трансцендентный интуиционизм как веру лицам, которые достигают трансцендентной интуиции. Другие предлагают прагматизм как решение, т. е., ответственность за практическую эффективность философии. Третьи предлагают три принципа осмеливаться: 1) осмеливаются сталкиваться с проблемой, 2) осмеливаются оценивать решения и 3) осмеливаются действовать с ответственностью.

Последний и наилучший путь диалоговый. Мир должен быть установлен на основе взаимопонимания. Следуя за принципом «Объединения в Разнообразии», или лучше «Разнообразия в Объединении» всегда, чтобы хвалить все формы и все причины приносящего пользу. Китайский философ Чжан Шаохуа полагает, что в нашей современной жизни уже присутствует эмбрион духа глобальной цивилизации. Его образуют философские идеи: а) единства всех вещей; б) единства всего человечества; в) единства Неба и человека. Если утверждается единство всех вещей, то мы должны уважать и заботиться об окружающей среде. Если утверждается единство человеческого рода, то мы должны признать справедливость и солидарность между людьми. Если утверждается единство Неба и человека, то мы должны оберегать небесную (духовную) природу человека.

Таким образом, философия становится источником и центром глобализируемой культуры.

Нам нужен, как kenosis (уничтожение, опустошение), так и metanoia (переосмысление). Уничтожение старого заполняется через метанойю, чтобы путем трансформации сознания открывать глаза на новый путь видения: современный путь или парадигму. С этой новой точкой зрения, мы можем стать «новым человеком», который не устанавливает никакие пределы бытия. Не зря Ж. Деррида предлагает политику дружбы, этику phronesis (раздумий), «живой дружбы» всевременного расположения.

Литература

Автономова Н.С. Психоанализ в двух проекциях // Психоанализ и науки о человеке. М.: ИФ РАН, 1996.

Апинян Т.А. Мир игры. СПб., 1992.

Барт Р. Новый Ситроен // Барт Р. Мифологии. М., 1996.

Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995;

Бодрийяр Ж. Транссексуальность // Музыкальный ежемесячник. 1994. № 17.

Генисаретский В. Вопросы философии. 1993. № 5.

Глен Мартин Т. Философские основы мирового парламента // Вестник РФО. 2006. № 2.

Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М.: РУДН, 2008.

Baudrillard J. The ecstasy of communication // The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern culture. Seatle; Washington: Bay Press, 1983. P. 126 – 134.

Callois R. Les jeux et les homes. Paris: Callimard, 1958.

Dussel E. The Invention of the Americas: Eclipse of «Other» and the Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995.

Hughes J. Liberation Philosopher Reflects on the Legacy of Colonialism and Offers a Vision of the Future, 2004. P. 2. URL: Available at: socrates. berkeley. edu:7001/ Events/spring2002/04 — 05 — 02-dussel/index. html (accessed 8 August 2006).

Inklusivismus. Eine indische Denkform // Hrsgs. von G. Oberhammer. Wien, 1983.

Jameson Fredric. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. VERSO. London; N.Y., 1992.

Kien Grant. Culture, State, Globalization: The Articulation of Global Capitalism // Cultural Studies / Critical Methodologies. 2004.

Robertson Roland. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage, 1992.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ США В XX ВЕКЕ

Американская культура до начала XX в. оставалась в значительной мере провинциальной. Безусловно, Америка XVIII—XIX вв. отличалась богатой культурой, у нее были уже своя литература, искусство, первые шаги делала философия, но все направления философии и искусства были принесены на американскую почву из Европы и лишь оригинально развиты за океаном. Таков был, например, романтизм, начало которому положили труды немецких и английских поэтов и философов, и оригинальный вариант которого был создан в США в рассказах Вашингтона Ирвинга и Эдгара По, философских трудах Ральфа Эмерсона и Генри Дэвида Торо. Обрело за океаном новую почву и неогегельянство, история которого в Америке началась с У. Харриса, основателя Сент-Луисской школы философии, и получила продолжение в трудах крупнейшего американского неогегельянца Джосайи Ройса.

Но в этой среде постепенно происходило формирование собственно американской философской мысли или, скорее, общефилософской парадигмы, которая уже в романтизме Торо и Эмерсона проявлялась в виде характерной для американской культуры черты — стремления не просто постигать мир, но преображать его. Эмерсон говорил, что понятие Oversoul, введенное им в философию, не предполагает чисто созерцательного отношения к миру, свойственного, например, европейскому романтизму: человек как «полномочный представитель» Oversoul в тварном мире должен исполнять то, что велит она, и у каждого человека своя, уникальная роль во Вселенной. Но эта роль Эмерсоном понимается как система действий, поступков, смысл которых осуществить во Вселенной замысел Сверхдуши, поэтому человек, если хочет действительно быть собой и подняться над той серой массой, которую Ницше впоследствии окрестит «последним человеком», должен задаваться вопросом не об отношениях с божеством, а о том, что он должен делать в этом мире.

Философия прагматизма

Все это сполна проявилось в оригинальной философской системе, возникшей в США и столь влиятельной до сих пор в этой культуре, что нельзя не сказать несколько слов о ее основных чертах. Создатель ее, Чарльз Сандерс Пирс, дал ей название «прагматизм». Суть ее можно лучше понять, если учесть, что основным вопросом прагматизма был вопрос чисто эпистемологический: «Можем ли мы знать реальность такой, какова она сама по себе?» Кант ответил на этот вопрос отрицательно, показав значение априорных форм чувственности. Такой же отрицательный ответ дают и прагматисты, но приводят в подтверждение его несколько иные мысли. Проблема состоит не только в наличии априорных форм чувственности, но и в другом факторе, всегда явно или неявно присутствующем в любом акте познания — он всегда осуществляется в силу нашего *интереса* к той или иной черте реальности.

Мы никогда не познаем реальность такой, какова она сама по себе, ибо в ней мы вольно или невольно выделяем лишь то, что отвечает каким-то нашим потребностям, помогает их удовлетворить, решить какие-то проблемы, стоящие перед нами. Поэтому всякий предмет познается нами sub specie тех возможных последствий, которые могут проистечь от нашего с ним взаимодействия. Эти представления формулируются Пирсом кратко в виде так называемой «прагматической максимы»: «Рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте»[1]. Речь идет, как видим, о том, что следует считать сущностью объекта. Для Пирса это не его форма, не материя, не отношения с другими объектами — это те воздействия, которые объект может оказывать на внешний мир.

Как следствие, в философии прагматизма постулируется невозможность объективного, полного и точного познания мира или даже какой-то его части. И это было бы, может быть, не так страшно, если бы нам не приходилось *действовать* в таком непостижимом во многом для нас мире. Мы, согласно Пирсу, находимся в положении человека, оказавшегося в незнакомой местности без карты. Выходов для него только два: остаться на месте (и, возможно, погибнуть) или идти наугад вперед, веря, что рано или поздно выйдешь к людям. Вот эта вера и есть, по Пирсу, единственный фактор, дающий нам возможность действовать в лишенном каких бы то ни было закономерностей мире.

Последователь Пирса, крупный психолог и философ Уильям Джеймс (1842—1910) развил основные тезисы прагматизма, выделив в них как основной момент проблему истины. Если в большинстве философских течений того времени истина определялась как соответствие идей фактам, то Джеймс в соответствии с фундаментальным тезисом о принципиальной непознаваемости мира (ибо мы всегда видим реальность через призму наших интересов и потребностей) выдвинул совершенно иную интерпретацию этого понятия. Истина в его концепции не свойственна идее самой по себе, но *создается* в процессе ее проверки; до проверки же любая идея в истинностном отношении «нейтральна». Далее, истина — это идея, которая работает, оказывается эффективным средством для достижения наших интересов. Если некоторый тезис, принятый нами как руководство к действию, приводит к неудаче, он ложен независимо от того, насколько он соответствует реальности. Отсюда следует, что обладание истиной — не самоцель, а лишь инструмент для осуществления наших планов. «Истина, — пишет Джеймс, — это *разновидность блага*, а не, как это обычно думают, отличная от блага и соподчиненная с ним категория»[2].

Эти идеи развил в XX в. один из крупнейших представителей американской философии **Джон Дьюи** (1859—1953), который к тому же был одним из создателей современной американской педагогики. В одном из главных своих трудов «Реконструкция в философии» (1919, переиздан в 1948) он указывает на одну из главных проблем современной западной культуры: общество Запада стало динамичным, в качестве высшей ценности выдвигается само-

[1] *Пирс Ч.С.* Как сделать наши идеи ясными // Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 278.

[2] *Джеймс У.* Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 236.

реализация, умение самостоятельно поставить перед собой цель и достичь ее, свобода от любых догматов, социальная мобильность, что неизбежно предполагает отказ от представления о каких бы то ни было «абсолютных ценностях». Человек Запада действует на свой страх и риск, без оглядки на авторитеты, и если оказывается, что какая-то нравственная установка или научная теория не соответствуют реальности, он спокойно отбрасывает их и создает другие, более адекватные миру, в котором живет. Философия же будто застыла в Средневековье, в котором господствовал принцип «каждому человеку — свое место, каждому месту — свой человек», в котором, строго говоря, не было личностей — были только индивиды. До сих пор, говорит Дьюи, философия ищет абсолюты в нравственности, в эстетике, в науке, и это тормозит ее развитие, делая ее не адекватной социальному миру, в котором она существует. Успехи естественных наук наглядно продемонстрировали эффективность научного метода, а это значит, что он, весьма вероятно, будет результативен и в вопросах Истины, Добра и Красоты. «Наука сегодня не даст добро на то, чтобы оградить мораль (ее теорию и практику) от исследования в понятиях конкретного времени и пространства, т. е. как эволюционного процесса»[1]. По существу, Дьюи заявляет здесь, что не существует никакой неизменной и «абсолютной» нравственности: она обусловлена социальной средой, в которой существует, и изменяется вместе с нею. Нравственным следует считать то, что считается нравственным в данном обществе в данное время. Эта установка на исследование социальных и культурных обстоятельств возникновения ценностей работает и в отношении искусства, науки, религии и прочих сфер культуры, которая в целом представляет собой систему механизмов, выработанных человечеством для решения чисто практических задач.

Сама онтология становится динамической. Там, где древние говорили о бытии и сущности, сейчас имеет смысл говорить о законах и функциях. «Теперь уже не неподвижность, а скорее изменчивость является мерой "действительности" или энергии бытия; изменчивость повсеместна. Законы, интересующие современного человека науки, — это законы движения, зарождения и последующего развития. ...то, что он ищет, — это взаимозависимость изменений, возможность определять, как одно изменение происходит в связи с другими»[2]. Сущность философии Дьюи видит не в поиске «вечных истин», а в том, чтобы помочь человеку адаптироваться к реальному миру, и сводит ее с небес абстракции на грешную землю, где надо работать.

Недостаток классического прагматизма Пирса и Джеймса он усматривает в созерцательности: классические прагматисты говорили о сущности вещи как о совокупности тех ее свойств, которые могут служить для удовлетворения потребностей индивида, но способ, которым мы можем составить себе понятие об этих свойствах, продолжал оставаться по преимуществу созерцательным. Дьюи решительно отрицает такие методы. «Сегодня дело обстоит так, — пишет он, — что если человек, скажем, физик или химик, хочет что-то узнать, то созерцание — это самое последнее, к чему он прибегнет. [...] Он предпочтет *делать* что-то, отдавать некоторую энергию,

---

[1] *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии // Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. М.: Республика, 2003. С. 8.

[2] Там же. С. 54.

смотреть, как она действует на объект и как он реагирует; он помещает объект в необычные условия, с тем, чтобы вызвать в нем какие-то изменения»[1]. Сущностью объекта в философии Дьюи становится совокупность реакций объекта на те или иные воздействия, о предмете же, на который мы не можем как-либо воздействовать и взаимодействия которого с внешним миром не можем наблюдать, ничего сказать невозможно.

У классического прагматизма, с точки зрения Дьюи, есть и еще один недостаток: субъект отделен от мира объектов и выступает по отношению к нему в той же роли, что и res cogitans в отношении res extensa у Декарта; собственно, жесткая и абсолютная граница между субъектом и объектом и есть рудимент картезианства. Больше того, мало кто учитывает, что и объекты связаны друг с другом, так что о поведении любого из них можно говорить лишь с учетом той системы, в которую он входит. Преодоление этих недостатков приводит Дьюи к мысли о субъекте и объектах (заметим: «объекты» — во множественном числе!) как об элементах единой системы, каждый из которых детерминирован другими. Понятия субъекта и объектов коррелятивны, и невозможно говорить об одном в отрыве от другого. «Организм сам действует на свое окружение в соответствии с собственной, простой или сложной, структурой. В свою очередь изменения, произведенные им в среде, сказываются на организме и его деятельности. Живое создание подвергается влиянию, страдает от последствий своего собственного поведения. Эта тесная связь действия и страдания, или подверженности действию, и образует то, что мы называем опытом»[2].

Понятие опыта — одно из ключевых в философии Дьюи, и ему американский философ придает существенно иной, чем в большинстве философских направлений, смысл. Опыт в его концепции включает в себя не только чисто познавательные ситуации, но вообще все переживания — эмоции, решения, действия и т. п. Во времена Дьюи обычно считалось, что опыт всегда субъективен; Дьюи же полагает, что опыт предшествует субъект-объектному делению, что субъект как нечто относительно устойчивое лишь кристаллизуется в опыте. Опыт, далее, не только фиксирует данные о мире, но всегда нацелен на изменение реальности; что не нужно менять — то вообще не входит в опыт. Опыт не является, кроме того, и фиксацией только внешних по отношению к субъекту реалий, но включает в себя и навыки мышления, волю, эмоциональные переживания — словом, все то, что ранее относилось обычно к сфере субъективности. А это значит, что опыт включает в себя также и ценности.

Таков в концепции Дьюи опыт. Но — логично спросить — опыт *чего*? И на этот вопрос философ дает ответ: это опыт разрешения *проблематических ситуаций*. Это еще одно важнейшее понятие позднего прагматизма. Проблематическая ситуация — это ситуация, в которой субъект не может действовать далее по привычным схемам. Это ситуация, в которой, грубо говоря, «непонятно, как быть дальше». Естественно, что умозрение является далеко не единственным и редко — самым эффективным инструментом разрешения проблемы, да и оно наполняется здесь совершенно иным содержанием: умозрение — это мысленное моделирование наших действий в проблематической ситуации. Превратить проблематическую ситуацию в

[1] *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. С. 80.
[2] Там же. С. 66.

разрешенную (то есть в ситуацию, в которой у человека снова появляется возможность действовать) можно, только реально воздействуя на составляющие ее элементы. Естественно, это касается не только опыта взаимодействия с внешним миром, но и опыта эмоционального, волитивного, творческого и т. п.: когда, например, писатель не знает, как развить дальше сюжет романа и подвести его к запланированному финалу, он может проиграть в воображении разные варианты решения этой задачи и посмотреть, к каким последствиям они приведут — насколько гармоничными получатся образы героев, насколько правдоподобными и рациональными — их поступки, насколько убедительным — изображаемый им мир. Читатель же невольно и бессознательно помещает самого себя в сюжет повествования (порой — на место одного из героев, порой — как дополнительную фигуру) и проигрывает в воображении свои собственные действия в изображаемой ситуации.

Таким образом, мышление и воображение — это в философии Дьюи всего лишь средства для разрешения проблематических ситуаций. Сам философ называл свою систему *инструментализмом*, подчеркивая сугубо инструментальный характер нашего мышления, нашего воображения, понятий, которыми мы обладаем. Вопреки традиционному представлению о понятиях как об отражениях реальности, Дьюи подчеркивал, что понятия являются не «слепками» с реального мира, а «ключами» к нему, они соответствуют реальности, как ключ — замку, а не как рисунок — оригиналу.

Поскольку нет четкой и жесткой границы между субъектом и объектом, понятие проблематической ситуации не предполагает, что ее можно разрешить, воздействуя только на объекты: не менее успешно она может быть разрешена, если субъект изменит сам себя — все-таки он сам является ее частью. Так, например, если человеку отказали в приеме на работу, он может попытаться изменить внешний мир — воздействовать на потенциального работодателя и все-таки получить должность, — но может изменить и себя — например, получить образование, соответствующее должности, или отказаться от претензий на нее. В любом случае проблематическая ситуация будет разрешена.

Вопрос, однако, в том, насколько *эффективным* будет решение. Каждое решение открывает перед нами одни пути и закрывает другие, и чем больше открывается перед нами новых путей, чем, следовательно, больше свободы мы получаем для своей деятельности, — тем эффективнее решение. На этом принципе строится педагогическая концепция Дьюи: за исключением некоторых отдельных сфер, в нашей жизни нет решений однозначно правильных или неправильных — есть решения более эффективные (дающие простор для действий) и менее эффективные (ограничивающие свободу).

Своеобразно интерпретировал эти идеи применительно к социально-философской и психологической проблематике последний классик прагматизма — **Джордж Герберт Мид** (1863—1931). В своем главном труде «Mind, Self and society from the standpoint of a social behaviorist» («Сознание, субъект и общество с точки зрения социального бихевиориста»), вышедшем посмертно в 1932 г., он, взяв на вооружение взгляды основателей прагматизма, отталкивается также от принципа примата целого над частью, развитого в философии американского неогегельянца Дж. Ройса, и от психологической концепции Вильгельма Вундта — точнее, от его взглядов на связь действия с социальной реальностью. В концепции Вундта филогенетически первичным было действие (например, агрессия), которое впоследствии редуцировалось

до жеста (например, угрожающая гримаса, оскаленные зубы и т. п.) как *символа* — в данном случае символа агрессии. Если одна собака демонстрирует другой оскаленные зубы, та отвечает тем или иным действием — позой покорности или ответным оскалом, — что, в свою очередь, меняет поведение первой[1]. Мид использует эти взгляды для анализа становления Я как социального феномена (забегая вперед, надо отметить, что концепция Мида не оказала сколько-нибудь существенного воздействия на развитие философии, но стала одним из важнейших элементов теоретического базиса современной социологии). Он наполняет введенное Дьюи понятие проблематической ситуации новым смыслом, интерпретируя его в социально-психологическом ключе: проблематическая ситуация — это ситуация, в которой невозможно прежде всего осуществление межличностной коммуникации привычными методами.

Мид, взяв на вооружение принципы бихевиоризма, предлагает не исследовать психику саму по себе, а анализировать поведение человека в межличностной коммуникации. Для понимания законов функционирования психики, говорит он, важна не интроспекция, а исследование обстоятельств, побуждающих индивида к тому или иному поведению — в конце концов, смысл психологии в том и состоит, чтобы вычленять и формулировать закономерности, управляющие связкой «ситуация—поведение». В этом состоит отличие концепции Мида от классического бихевиоризма, предполагавшего исследование психики по принципу «стимул—реакция»: отдельная реакция на отдельный конкретный стимул, говорит Мид, мало что даст нам для понимания души человека, если мы не будем учитывать тот социальный контекст, в котором эта реакция наблюдается. Бессмысленно пытаться объяснить поведение социальной группы через поведение отдельных ее членов; напротив, следует объяснять поведение отдельных индивидов через особенности социальной группы, к которой они принадлежат, так что социальные процессы первичны по отношению к индивидуальным особенностям[2].

Изначально у человека нет никакого понятия о своем Я, он вообще не является субъектом в строгом смысле слова, но лишь индивидом, особью, биологическим организмом. Субъект формируется на базе индивида лишь в процессе взаимодействия последнего с другими индивидами, а оно, в свою очередь, представляет собой обмен жестами — символическими актами, обозначающими то или иное поведение. И язык, с точки зрения Мида, как раз и является системой таких символических актов: реальное поведение (например, нападение) редуцируется до жеста (оскал, замах кулаком), а тот, в свою очередь, до слова (брань, вербальная угроза), так что именно язык играет решающую роль в становлении Я. «Содержание жеста (наиболее удобной формой реализации которого оказались движения органов речи) определяет те или иные реакции адресата. Но чтобы предвосхитить поведение адресата (ведь жест производится с целью воздействовать на это поведение), "отправитель" должен занять его позицию, принять на себя роль этого другого. И в то же время в силу того, что в процессе общения автор жеста вынужден учитывать восприятие своего сигнала другими, он начинает смотреть на себя глазами других, т. е. как на социальный объект. В общении с

[1] См.: *Mead G.H.* Mind, Self and society from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: University of Chicago press, 1934. P. 42.

[2] Ibidem. P. 7.

другими возникает не только способность мыслить в абстрактных понятиях, но и осознавать себя в качестве особого лица, отличного от других индивидов. *Я* человека — продукт "социального опыта"»[1].

Как видим, и понятие опыта (активно использовавшееся не только Дьюи, но и У. Джеймсом, Э. Махом, неореалистами и др.) у Мида подвергается некоторому переосмыслению: опыт для него — это в первую очередь *социальный* опыт, опыт взаимодействия с другими личностями. Человек начинает понимать себя и формируется как субъект, лишь приняв точку зрения другого (естественно, в первую очередь так называемого «значимого другого» — родителей, учителей, авторитетных сверстников и т. п.). В одной из статей Мида есть чеканная формулировка: «We must be others if we are to be ourselves» (Мы должны быть другими, если мы хотим быть собой)[2]. То, что мы называем индивидуальным сознанием, имеет в действительности *межличностный* характер и формируется в процессе коммуникации через принятие и усвоение ролей, которые мы исполняем по отношению к другим (и которые нам довольно часто навязываются). Наша личность, следовательно, представляет собой набор социальных ролей, принятых в группе, к которой мы принадлежим, а значит, и богатство личности зависит от богатства и разнообразия ролей группы[3].

Анализируя развитие индивидуального сознания, Мид приходит к выводу, что в действительности оно не едино и состоит из двух глубоко различных компонентов — «Я прямого» («I») и «Я косвенного» («Me»), причем «Я косвенное» первично и имеет социальный характер — это установки других относительно нашей личности, реакции других на нас, усвоенные нами в процессе коммуникации. «Я косвенное» — это, упрощенно говоря, комплекс социальных ролей, принятых нами в общении с другими, причем каждый новый партнер по коммуникации добавляет еще какую-то деталь к этому комплексу. Но в процессе усвоения внешних установок и социальных ролей индивиду приходится сталкиваться с противоречиями в установках разных людей и как-то сглаживать их; попадая в новое социальное окружение, человек невольно старается вести себя привычным образом и не только сталкивается при этом с санкциями со стороны новой социальной группы, но и изменяет ее, привнося в нее модели поведения, усвоенные им ранее. Все эти ранее усвоенные роли и установки, особенности физиологии, которые, естественно, налагают известные ограничения на поведение индивида, и составляют «Я прямое». «I» — это комплекс спонтанных и, как правило, непредсказуемых реакций индивида на новое социальное окружение или новую проблематическую ситуацию[4].

На взаимодействии и взаимном приспособлении «Я прямого» и «Я косвенного» строится и мышление — оно представляет собой процесс моделирования тех или иных коммуникативных ситуаций и отработки своей реакции на них. Мышление, иными словами, коммуникативно по самой своей природе, оно представляет собой общение с неким «обобщенным другим» как компонентом нашей же собственной личности. Каждый знак, каждое слово — это символ для определенного поведения или комплекса поведен-

---

[1] *Ярошевский М.Г.* История психологии. М.: Мысль, 1976. С. 395—396.

[2] *Mead G.H.* The genesis of the Self and social control // International journal of ethics. 1925, Vol. 35. P. 276.

[3] Ibidem.

[4] См.: *Mead G.H.* Mind, Self and society... P. 175.

ческих диспозиций, и общение, равно как и мышление, — это обмен установками к действию; коммуникация — это редуцированная форма деятельности[1]. Все наши понятия, теории, философские системы любого уровня сложности — все это лишь предельно «свернутые» формы поведения, социального взаимодействия, имеющие лишь один смысл — оставаться в социальной сети и быть признанным и принятым своей социальной группой.

В социологическом прагматизме Мида, как и в инструментализме Дьюи, граница между субъектом и объектом оказывается подвижной — даже, может быть, еще более подвижной, чем у Дьюи, т. к. у Мида каждая новая интеракция, каждое сколько-нибудь заметное изменение социальной системы заставляет изменяться всех, кто является ее элементом. Личность — не самостоятельный «атомарный» индивид, а лишь узелок коммуникативной сети, меняющийся непрерывно вместе с нею, поэтому говорить о каком-либо устойчивом и самотождественном «субъекте» в традиционном декартовском или кантовском смысле уже невозможно. Шекспировская фраза «Весь мир — театр» в контексте философии Мида перестает быть метафорой и приобретает вполне предметный смысл: каждый из нас — лишь носитель комплекса ролей, некоего амплуа, которое мы задействуем в межличностных взаимодействиях, ожидая, что на наши действия партнер по коммуникации ответит так, как предписывает ему его роль. Ответ же, не соответствующий его роли, не просчитанный нами, делает невозможным продолжение коммуникации.

Неопозитивизм

Современный позитивизм, появившийся в Америке в 1920-х гг., и поныне остается ведущим направлением в американской философии. Основной темой тогдашнего неопозитивизма была проблема знака и значения, что было связано с позиционированием позитивизма как сугубо научной философии. Неопозитивисты ставили перед собой задачу прояснения языка науки с тем, чтобы изгнать из него все неясные, двусмысленные выражения и сделать его инструментом точного и полного отражения реальности. В их понимании идеальный язык — это модель или слепок с реальности, и в этом они кардинально расходились с пониманием языка в прагматизме, в котором некий предмет или комбинацию звуков делает символом лишь то поведение, которое этот предмет стимулирует у тех, кто его воспринимает. Такое понимание природы знака делало его зависящим от среды, в которой он функционирует, так что на этих принципах уже невозможно становилось построить теорию идеального языка как модели реальности. Американские неопозитивисты, однако, все же восприняли в какой-то мере прагматистские установки относительно языка, хотя и существенно видоизменили их.

История американского позитивизма начинается с книги **Чарльза Огдена и Айвора Ричардса** «The meaning of the meaning» («Значение значения», 1923). Для них язык — это в первую очередь система знаков, способная давать практические результаты и прежде всего — отличать, что может быть сказано, что — нет (ср. с известными словами Людвига Виттенштейна: «Все, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно го-

---

[1] См.: *Мелентьева Н.В.* Социальная философия Джорджа Г. Мида. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1988. С. 17.

ворить, о том следует молчать»[1]). Излечение языка от всех возможных неясностей и двусмысленностей — главного источника метафизики и прочих философских заблуждений — возможно лишь в том случае, если мы научимся видеть и отличать друг от друга две его разных функции — символическую и эмотивную. Язык — прекрасное средство выражения наших психологических состояний, наших эмоций, и в этом нет ничего плохого, надо только помнить, где заканчивается описание душевных движений человека («лирика») и начинается рассказ об объективном мире («физика»). Большая часть научных проблем и практически все философские имеют причиной это систематическое смешение, поэтому подлинная задача философии — прояснение языка (эта мысль была общей и ключевой как для европейских неопозитивистов, так и для американских). Иными словами, источником ошибок и проблем является неточное определение смысла слов, главным образом — приписывание утверждениям об эмоциях, убеждениях и иных психологических состояниях внешнего, объективно существующего референта. Огден и Ричардс, как и другие неопозитивисты, предлагали своего рода дисциплину языка и мышления, отводящую каждому слову и выражению свою четко определенную роль в языке и область применения.

В этом же русле работал и еще один американский философ — **Чарльз Моррис**. В одном из главных своих трудов — «Основания теории знаков» (1938) он указывал на знаковые системы как на каркас любой цивилизации, причем, отмечал он, роль знаковых систем до сих пор не получила ни в философии, ни в науке должной оценки. Существует много различных теорий сознания: субстанциалистская (Аристотель, Декарт), процессуальная (Гегель, неогегельянцы), реляциональная (Юм, Рассел), прагматистская и другие, но до сих пор не учитывалось, что сознание — это еще и инстанция, оперирующая знаками, поэтому описание сознания будет неполным без построения его семиотической теории.

Семиотике (науке о знаках) Моррис отводит исключительно важное место. «Можно, по-видимому, сказать, — пишет он, — что всякая эмпирическая наука занимается поисками данных, которые могли бы служить в качестве надежных знаков; и бесспорен тот факт, что всякая наука должна воплотить свои результаты в знаки языка. Следовательно, ученый должен быть столь же тщательным в обращении со своим орудием — языком, как и при конструировании приборов или проведении наблюдений. Именно к семиотике должны обращаться науки за понятиями и общими принципами, существенными для решения их собственных проблем знакового анализа, потому что семиотика — это не просто наука среди других наук, а органон, или инструмент, всех наук»[2].

Но в интерпретации роли знака Моррис придерживается скорее прагматистских принципов: знак для него — это лишь замена десигната, отсутствующего в поле зрения. Если А изменяет поведение субъекта так, как изменяло бы В, если бы присутствовало, то А — знак В. Иными словами, Моррис понимает природу знака примерно так же, как Мид с его бихевиористской интерпретацией знака, или Пирс, определявший знак как А, обозначающее В для С (например, «красный свет» на светофоре, обозначающий

[1] *Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus. N. Y.: Routledge & Kegan Paul, 1961. P. 2.
[2] *Моррис Ч.* Основания теории знаков. URL: http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/sinn/morris.htm, 11.08.2010.

«идти нельзя» для привычного к правилам дорожного движения горожанина и ничего не обозначающий для человека из глухомани, где никто никогда не видел светофоров).

Взгляды **Персиваля Уильяма Бриджмена** (1882—1961), физика по профессии, получили в историко-философской науке название *операционализм*. В книге «Логика современной физики» (1927) он, пытаясь решить проблему идеального научного языка, интерпретирует понятие как совокупность экспериментально-измерительных операций. Под словом, скажем, «длина» подразумевается множество операций измерения этого параметра: прикладывание линейки к предмету, сравнение предмета с другим (всем известна, например, мера длины «локоть») и т. п. В первоначальном, более жестком варианте теории Бриджмен под понятием понимал лишь совокупность операций, выполнимых в отношении реального, физически существующего объекта, те же понятия, которые не могут быть определены так, он полагал псевдопонятиями. Позднее он несколько смягчил свои воззрения, признав допустимость чисто умозрительных операций (например, в математике). Кроме того, в позднем варианте своей теории он допустил существование теоретических конструктов, лишенных операционального значения и формируемых внутри теории в качестве вспомогательных элементов. Однако в целом основной его принцип сохранился: мы понимаем фразу, если знаем, какие *операции* надо проделать, чтобы ответить на любой касающийся ее вопрос. Иначе говоря, смысл предложения у Бриджмена задавался способом его верификации.

Таким образом, прагматистские принципы использовались и в философии Бриджмена, хотя применял он их к, казалось бы, сугубо неопозитивистской тематике — технике прояснения научного языка. «Терапия языка», избавление его от метафизики возможно, полагал Бриджмен, если учесть, что структуры языка и структуры опыта совпадают друг с другом лишь частично и в языке из-за этого могут возникать пустые, бессмысленные предложения.

Особое место в американском позитивизме занимает философ и логик **Кларенс Ирвинг Льюис** (1886—1964), во взглядах которого в еще большей степени заметна конвергенция неопозитивизма с прагматизмом. Он ставит перед собой вопрос: возможно ли (и, если возможно, то как) преодолеть дуализм логического (априорного) и фактического (апостериорного) в проблеме значения понятий? Сам этот вопрос, как видим, восходит еще к Канту с его оппозицией суждений аналитических и синтетических, и суждений априорных и апостериорных. Льюис, прилагая эту терминологию к логике, связывает априорное с интенсионалом (смыслом понятия, т. е. тем содержанием, которое раскрывается в его определении), а апостериорное — с экстенсионалом (предметным значением понятия, т. е. тем множеством объектов, которое оно охватывает). В одном из главных своих трудов — «Analysis of knowledge and valuation» («Анализ знания и оценки», 1946) Льюис подчеркивает, что от представления о существовании аналитически-истинных суждений не следует отказываться (а сомнения в его адекватности высказывались в американской философии) — надо лишь переосмыслить его, более точно определив само понятие интенсионала и соответствующее ему понятие коннотата суждения. Это интенциональное значение может быть понято, во-первых, как языковое, зависящее от значений других понятий, входящих в данное предложение, или — если речь идет о суждениях — от коннотатов других суждений, входящих в данный текст; и, во-вторых, как

эмпирическое, связанное с опытом, который понятие и суждение должны отражать. Законы логики и математики с этой точки зрения оказываются аналитическими и априорными, но вот существование синтетических суждений априори Льюис, в отличие от Канта, отрицает: все суждения, в конечном счете, являются синтетическими[1].

При анализе понятий возникает одна проблема: приложение частных понятий к частному же опыту всегда гипотетично. Ни одно понятие не фиксирует опыт целиком, а это значит, что всякая эмпирическая истина имеет вероятностный характер. Понятия, таким образом, не являются отражением реальности, а оказываются лишь узловыми пунктами познания, ключами, помогающими практически ориентироваться в мире. Больше того: эмпирическое познание в собственном смысле слова ограничено индивидуальным опытом конкретного субъекта (вспомним, как могут расходиться два человека, например, в оценке цвета одной и той же вещи). Что же дает нам возможность говорить об «общей» реальности, в которой мы все живем? Согласно Льюису, представление об этой реальности конструируется в процессе коммуникации, в которой субъект приспосабливает свое видение мира с видением мира других. Объект не может быть «дан» — он всегда конструируется в процессе интерпретации эмпирических данных.

Дальнейшее развитие этого направления в философии шло после Второй Мировой войны в направлении дальнейшего пересмотра всех базовых понятий аналитической философии (современной наследницы позитивизма) в прагматистском ключе, и значительную роль в этом сыграл крупный логик и философ **Нельсон Гудмен** (1906 – 1998). Он еще дальше, чем Льюис или Бриджмен, отошел от неопозитивистского эмпиризма, выдвинув тезис, что структура мира зависит от того, как мы его познаем. В статье «Пересмотр философии» (1972) он отмечает: «Вопрос "Каковы единицы, в которых в действительности дан опыт?" кажется равносильным вопросу "Какова реальная организация опыта до того, как появляется какая-либо познавательная организация?", а этот вопрос, в свою очередь, требует, по видимому, описания познавательно неорганизованного опыта. Однако любое описание само по себе производит, так сказать, познавательную организацию; и независимо от описания трудно понять, какой могла бы быть организация»[2]. Иными словами, мы никогда не имеем никакого опыта, который уже не имел бы какой-то организации, не был бы как-то предварительно интерпретирован. Это дальнейшее углубление одного из ключевых тезисов аналитической философии, гласящего, что всякий опыт всегда теоретически нагружен. Сам этот тезис означает, что мы всегда подходим к реальности с какими-то ожиданиями и интерпретируем опыт в зависимости от того, оправдались они или нет; структура ожиданий, следовательно, в значительной мере определяет результаты познания. Гудмен же говорит о том, что сами наши ожидания лежат за пределами сознательного контроля, что это своего рода «слепое пятно», при помощи которого мы видим, но которое само видеть не можем. В этом смысле понятие организации опыта у Гудмена близко к понятию априорных форм чувственности у Канта. Та схема реальности, которая формируется субъектом в результате акта познания, представляет собой не копию, а, скорее, кар-

---

[1] *Lewis C.I.* An analysis of knowledge and valuation. La Salle: Open court. 1946. P. 36 – 37.

[2] *Гудмен Н.* Пересмотр философии // Гудмен Н. Способы создания миров / Пер. с англ. А.Л. Никифорова и др. М.: Идея-Пресс; Логос; Праксис, 2001. С. 263.

ту. «Функция конструктивной системы состоит не в том, чтобы воссоздавать опыт, а в том, чтобы отображать его. Хотя карта и производна от наблюдаемой территории, она не обладает очертаниями, цветами, звуками, запахами и жизнью территории и в отношении размера, формы, веса, температуры и большинства иных характеристик может быть столько же не похожа на то, что она отображает, насколько это только можно вообразить. Она может быть даже очень маленькой, как и другие, равным образом пригодные карты той же самой территории. Карта является схематичной, избирательной, условной, компактной и единообразной. И эти ее свойства являются скорее достоинствами, нежели недостатками. Карта не только обобщает, проясняет и систематизирует, она часто раскрывает факты, которые мы вряд ли смогли бы непосредственно извлечь из наших исследований»[1].

Как создаются такие «карты»? Естественно, на основе практического, эмпирического опыта и его обобщения. Но вот здесь-то и кроется проблема. В самом деле, обобщение опыта — это, по существу, его экстраполяция в будущее, на дальнейший возможный опыт, и у нас никогда нет гарантий, что она будет адекватна. Гудмен показывает это на таком примере. Допустим, перед нами две гипотезы: 1) все изумруды всегда зеленые — X (*s*), где *s* — изумруд, X — предикат «зеленый»; и 2) все известные сейчас изумруды — зеленые, а все, которые будут открыты в будущем, — синие: Y (*s*). Очевидно, что у нас, казалось бы, нет никаких оснований предпочесть одну гипотезу другой — у нас просто нет таких данных: все известные на настоящий момент изумруды одинаково описываются ими обеими. Гудмен видит выход в том, чтобы разделить все предикаты по степени их *укорененности*, т. е. по тому, как они использовались ранее в науке и обыденном опыте и какие давали результаты. Понятно, что предикат Y значительно менее укоренен, чем предикат X, и это дает нам возможность предпочесть гипотезу X (*s*) гипотезе Y (*s*). Как видно, он использует здесь чисто прагматический критерий: понятие у него выступает инструментом прогнозирования будущего опыта, и ценность понятий зависит от того, насколько эффективно они использовались ранее. Все наши теоретические построения — это всего лишь средства экстраполяции и предсказания. «Мы рассматриваем мышление как с самого начала находящееся в движении и спонтанно изобретающее предсказания в самых разных направлениях. Лишь постепенно оно исправляет и вводит в определенные рамки свои процессы предсказаний. Мы не спрашиваем о том, как делаются предсказания, нас интересует лишь, каким образом они разделяются на обоснованные и необоснованные. По сути дела, мы занимаемся не описанием работы мышления, а описанием или определением того различия, которое оно проводит между обоснованными и необоснованными экстраполяциями»[2].

Все это приводит Гудмена к радикальному плюрализму. В разных концептуальных системах (скажем, в науке, искусстве и религии) один и тот же предикат может обладать разной степенью укорененности, а это значит, что и картины мира в этих системах тоже будут разными. Чистый факт, о котором говорили ранние неопозитивисты, — миф, ибо сознание всегда сковано прошлым опытом. Так называемые «факты» обусловлены той или иной версией картины мира, и на вопрос о том, из каких фактов состоит мир,

---

[1] *Гудмен Н.* Пересмотр философии. С. 270—271.

[2] *Гудмен Н.* Факт, фантазия и предсказание // Там же. С. 83—84.

можно ответить лишь в рамках определенной версии, причем ее соответствие «миру самому по себе» проверить невозможно: мы не можем, образно говоря, взять в одну руку версию, в другую — сам мир и сравнить их. Это приводит Гудмена к тезису об истинности не только научной картины мира, но и всех возможных версий религиозного или художественного мировоззрения, причем все эти версии несоизмеримы — каждая существует сама по себе, и истинность ее определяется лишь ее внутренней согласованностью и чисто прагматической укорененностью используемых в ней предикатов. И строятся эти миры не из материала «мира самого по себе», который нам попросту недоступен, а из материала других, ранее созданных миров.

Так же скептически настроен в отношении познания и другой представитель аналитической традиции, философ и логик **Уиллард ван Орман Куайн** (1908–2000). Внимание привлекла уже одна из первых его публикаций — статья «Две догмы эмпиризма» (1951), в которой он рассматривает неявные базовые постулаты неопозитивистской философии. «Одна из них — это убеждение в наличии некоего фундаментального различия между истинами, которые являются *аналитическими*, или опирающимися исключительно на значения вне зависимости от положений дел, и истинами, которые являются *синтетическими*, или опирающимися на факты. Другая догма — это *редукционизм*; она представляет собой убеждение, что всякое осмысленное (*meaningful*) высказывание является эквивалентом какой-то логической конструкции, состоящей из терминов, отсылающих к непосредственному опыту»[1]. Эти принципы, говорит Куайн, не имеют под собой достаточных оснований, потому-то их и можно назвать *догмами*.

Возьмем первую догму. Аналитическое суждение — это, как известно, такое суждение, истинность (или ложность) которого устанавливается вне всякой связи с опытом, исключительно через анализ входящих в него понятий. Мы можем взять, например, суждение «Ни один неженатый человек не женат». Оно, очевидно, является аналитическим. Но возьмем теперь суждение с тем же самым, на первый взгляд, смыслом: «Ни один холостяк не женат»[2]. Игра слов, заключенная здесь (в оригинале — «No bachelor is married»; англ. *bachelor* — «холостяк» и «бакалавр»), показывает, что синонимическая замена возможна далеко не всегда; такая пропозиция, в отличие от строго аналитической, не обязательно будет истинна при *любой* интерпретации входящих терминов. При ближайшем рассмотрении все суждения, которые мы привыкли считать аналитическими (например, кантовское «все тела протяженны»), не являются таковыми. В действительности, говорит Куайн, все высказывания, строго говоря, являются синтетическими.

Такую же проблему ставит и вторая догма. Она базируется на предположении, что у всякого высказывания есть два четко отличных друг от друга компонента — аналитический (который рассматривает логика) и синтетический (связанный с опытом). Но, как следует из опровержения первой догмы, это предположение ложно.

Обе эти догмы основаны на базовом постулате неопозитивистского эмпиризма: эмпирические компоненты любого высказывания можно четко от-

---

[1] *Куайн У. в. О.* Две догмы эмпиризма / Пер. с англ. Т. А. Дмитриева // Куайн У. в. О. Слово и объект. М.: Логос; Праксис, 2000. С. 342.

[2] Там же. С. 344–345.

делить от лингвистических. Куайн показывает, что этот постулат ложен и вообще невозможны какие-либо суждения с непустым коннотатом, которые не были бы связаны тем или иным образом с опытом. Однако и воззрения неопозитивистов на то, как именно связаны суждения с опытом, тоже ложны. Неопозитивисты полагали, что каждое суждение может проверяться независимо от других, Куайн же показывает, что все множество суждений с опытом соприкасается лишь «по краям», что лишь немногие предложения описывают опыт непосредственно, остальные же гораздо теснее связаны друг с другом, чем с опытом и не могут верифицироваться отдельно от прочих. Минимальной единицей верификации оказывается, таким образом, не отдельное предложение, как у неопозитивистов, а целый комплекс взаимосвязанных высказываний (теория).

Еще одной проблемой, которую поставил перед собой Куайн позднее, была проблема значения. В самом деле, почему слова имеют значения, а предложения что-то сообщают нам? Ранние неопозитивисты полагали, что экстенсионал (предметное значение) слова — это предмет или множество предметов, на которые оно указывает. Куайн же одну из главных своих работ «Слово и объект» начинает такими словами: «Язык — это социальное искусство. Обучаясь языку, мы полностью зависим от интерсубъективно доступных указаний, что говорить и когда. Поэтому нет никакого иного способа сравнения лингвистических значений, нежели как в терминах предрасположенностей людей к открытой реакции на социально наблюдаемые стимулы»[1]. Куайн, как видим, развивает бихевиористскую теорию значения: значение знака — это множество форм поведения, к которому этот знак побуждает тех, кто его воспринимает. Но понятно, что эти реакции — результат обучения, социализации, а это значит, что значение знака имеет социальный характер. «Стимульное значение предложения обобщает для субъекта его диспозиция соглашаться или не соглашаться с предложением в ответ на данную стимуляцию. Стимуляция — это то, что актуализирует диспозицию, в противоположность тому, что ее прививает»[2]. С этой точки зрения можно прояснить и столь проблематичное понятие синонимии: синонимы — это слова, которые побуждают людей к одному и тому же поведению. Возглас «Au feu!» ничего не скажет русскому человеку во Франции и не побудит его ни к каким действиям, но, увидев, как засуетились люди, забегали, стали куда-то звонить, понесли ведра с водой и т. д., он сообразит, что этот возглас синонимичен русскому «Пожар!». Как минимум, для того, чтобы считать два предложения равнозначными, достаточно, чтобы люди соглашались с ними в одних и тех же обстоятельствах.

Все это приводит Куайна к выводам, аналогичным тем, к которым пришел и Гудмен: невозможно говорить об объектах, как если бы они не зависели от концептуальных схем. Естественно, это не означает, что мир сам по себе зависит от них — нет, от них зависит, строго говоря, лишь *данный нам мир*, но т. к. о том, что нам не дано, мы судить не можем, то все, с чем наше сознание имеет дело, уже тем или иным образом интерпретировано и существует лишь в рамках понятийных сеток. Это Куайн формулирует в виде широко известного тезиса: «Существовать — значит быть значением переменной».

---

[1] *Куайн У. в. О.* Слово и объект. С. 13.
[2] Там же. С. 52.

Эти идеи в весьма радикальном духе развил ученик Куайна, enfant terrible американской философии **Дэниел Деннет** (род. 1942). Главной темой его философии была проблема сознания, и здесь Деннет продолжает линию, начатую Людвигом Виттенштейном и английским философом Гилбертом Райлом: первый опроверг идею приватного опыта, второй развенчал картезианскую концепцию сознания, Деннет же окончательно разрушает представление о сознании как о чем-то едином и управляющемся из единого центра («субъекта»). В философии Декарта есть протяженная субстанция («тело»), есть субстанция мыслящая (сознание), они вполне независимы и их можно мысленно разделить. Но уже из исследований Виттенштена, Райла и Куайна становится ясно, что эта концепция не соответствует реальности, что между «материей» и «сознанием» нет четкой границы. Деннет, развивая эту мысль, показывает, что не существует никакой особой «ментальной» реальности, управляемой субъектом (Self). Мир для него — единая система каузальных связей, и сознание поэтому можно понять, лишь исходя из представлений о естественных законах, обусловливающих ментальные процессы.

Основной ошибкой Декарта, Гуссерля и многих других философов, пытавшихся понять природу сознания, было доверие к интроспекции, которая считалась естественной, врожденной способностью человека. Такое мнение основывалось на никем не сформулированном явно допущении, что у человека есть привилегированный доступ к собственному сознанию: мы можем не понимать других людей, но уж себя-то мы поймем всегда! Но еще Райлом было показано, что интроспекция — обучаемое поведение, что способность к ней не дана нам от рождения. Деннет же развенчивает и миф о привилегированном доступе к собственному сознанию. В самом деле, уже из исследований Фрейда стало ясно, что человек систематически обманывает себя относительно собственных желаний, мотивов своих действий и т. п., и этот тезис до сих пор никем не опровергнут, хотя в остальном фрейдовский психоанализ — скорее музейный экспонат, чем рабочий инструмент. Из всего этого видно, что не существует никакого приватного «внутреннего мира», к которому субъект имел бы исключительный и свободный доступ, поэтому вместо «феноменологии от первого лица» (типа гуссерлевской или картезианской) Деннет предлагает *гетерофеноменологию* — исследование сознания как объекта, ориентированное на внешние (языковые, поведенческие и т. п.) его аспекты.

Из этого следует особая роль языка в формировании сознания. В работе «Kinds of minds» («Виды психики», 1996) Деннет замечает, что, вполне возможно, психика существа, владеющего речью, от психики бессловесных существ отличается настолько, что просто невозможно обозначать то и другое одним и тем же словом «психика»[1]. Исследование связи языка и сознания приводит Деннета к еще более радикальному выводу: процесс мышления вообще не нуждается в каком бы то ни было координирующем центре — субъекте, «Я», самости (Self) и т. п. Мышление представляет собой оперирование языковыми структурами, оно есть *самоорганизующийся* процесс конструирования и реконструирования текстов. «*Мысли сами себя мыслят*: фантазия субъекта плетет тексты о самом себе и других людях, заново переписывает

[1] См.: *Деннет Д.* Виды психики / Пер. с англ. А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 24–25.

их, накладывает поздние тексты на ранние, редактирует их и обновляет»[1]. А то, что мы привыкли именовать «субъектом», представляет собой, по Деннету, всего лишь «центр нарративной гравитации» («center of narrative gravity») — условный конструкт, своего рода «общий герой» всех тех текстов, суждений и умозаключений, которые личность создает относительно себя. «Субъект (a self), согласно моей теории, — не старая математическая точка, а абстракция, определенная мириадами атрибуций и интерпретаций (включая самоатрибуции и самоинтерпретации), которые составляют биографию того живого организма, чьим центром нарративной гравитации она является»[2]. Личность приписывает миру (частью которого она является) атрибуты, интерпретирует происходящие в нем процессы как случайные, причинно-обусловленные и т. п., связывает явления друг с другом, и в ходе этого в том множестве текстов, которое образуется в процессе атрибуции и интерпретации, кристаллизуется некий виртуальный центр, который обычно называется «Я».

Такое децентрированное сознание, согласно Деннету, и работает совершенно иначе, чем мы привыкли считать. Обработка поступающей на вход информации осуществляется разными компонентами сознания независимо друг от друга и так, что «Я» («центр нарративной гравитации») контролировать их не в состоянии. В результате в сознании формируется ряд «набросков» («drafts») картины мира, из которых только один получает, в конце концов, доступ к управлению поведением организма.

Сознание, организованное таким образом, перестает быть привилегией исключительно человеческого мозга. Его можно сформировать в любой достаточно сложной системе — биологической, технической и т. п. У человека же оно сформировалось исключительно как инструмент адаптации организма к внешней среде, как средство борьбы за выживание (вполне по Дарвину), а впоследствии, с возникновением культуры, — и как средство адаптации к культурной среде. «Каждое человеческое сознание, на которое вы когда-либо обращали внимание, включая, в частности, и ваше собственное, рассматриваемое вами "изнутри", — это не только продукт естественного отбора, но и результат культурного переконструирования огромных масштабов. Легко понять, почему сознание кажется загадочным тому, кто не имеет представления обо всех его составляющих частях и о том, как они создавались. Каждая часть имеет долгую историю своего конструирования, иногда длиной в миллионы лет»[3].

Американский марксизм

Как видим, аналитическая философия и прагматизм в XX в. представляли собой mainstream американской философии. Но в США присутствовали и другие направления философии, которые, хоть и не были лидирующими, внесли, тем не менее, свой вклад в ее развитие. Одним из таких направлений был марксизм.

Видным представителем раннего американского марксизма был фило-

---

[1] *Юлина Н.С.* Дэниел Деннет // Философы двадцатого века. М.: Искусство XXI век, 2004. Кн. II. С. 136.

[2] *Dennett D.* Consciousness explained. N. Y.: Back Bay books, 1991. P. 426–427.

[3] *Деннет Д.* Ук. соч. С. 158.

соф и политолог **Сидней Хук** (1902—1989), во взглядах которого марксистская философия была синтезирована с прагматизмом. Главной проблемой марксизма, делающей его неадекватным той социальной реальности, которую он призван изменить, является, с точки зрения Хука, его догматизм — точнее, наличие в нем четырех догм, которые значительно уменьшают ценность всего остального содержания этой системы. *Первая догма* касается характера исторического процесса и провозглашает его закономерное и неизбежное движение к коммунистическому обществу. Но, говорит Хук, в этом тезисе не учитывается активная роль человека в истории. Человек видится в этой схеме лишь каплей в потоке, неспособной сколько-нибудь серьезно на него повлиять, что, очевидно, не подтверждается фактами. В действительности, хоть человек и не всесилен, от него все же, в конечном счете, зависит ход истории, поэтому коммунистическое будущее нам отнюдь не гарантировано и мы должны сами прилагать усилия для его достижения. *Вторая догма* провозглашает диалектический материализм базовым мировоззрением коммунистического общества. Но, говорит Хук, роль идеологического фундамента общества может выполнять любое мировоззрение, которое, как ни банально это прозвучит, способно обеспечивать социальную стабильность и не порождать неразрешимых экзистенциальных проблем. Очевидно, диалектический материализм — далеко не единственное такое учение и, может быть, даже не самое лучшее. *Третья догма* гласит, что коммунистическое общество не будет нуждаться в государстве. Но, замечает Хук, государство вовсе не обязательно является репрессивной инстанцией: основной смысл его существования — управление обществом, которое будет необходимо, в том числе и при коммунизме, так что эта догма так же несостоятельна, как и первые две. И, наконец, *четвертая догма* — это тезис о становлении нового типа личности при коммунизме — коллективистской личности, ставящей во главу угла интересы общества, свои же собственные интересы подчиняющее им. Но такая личность, указывает Хук, будет пассивной и творчески бесплодной, что, во-первых, идет вразрез с основной идеей коммунизма — идеей полного развития человеческих способностей, а во-вторых, делает общество, составленное из таких личностей, инертным и неспособным давать эффективные ответы на вызовы среды.

Главная ошибка диалектического материализма, с точки зрения Хука, состоит в том, что в этой системе неадекватно определено понятие знания, которое фактически отождествляется здесь с ощущениями. На самом деле ощущения — не знание, а лишь стимул к получению знаний, подлинное же знание *инструментально* — оно может считаться знанием, лишь если с его помощью можно как-то изменить мир. Знание, естественно, детерминировано особенностями той реальности, с которой оно связано, но это не детерминация отражения отражаемым предметом, а, скорее, детерминация инструмента особенностями того материала, для работы с которым он предназначен. Отсюда и несостоятельность диалектико-материалистического понимания роли философии в культуре. В одном из главных своих произведений — «The quest for Being» («В поисках Бытия», 1961) Хук говорит о высокой роли «науки наук», которую до сих пор незаслуженно приписывают философии очень многие философские направления. Однако, очевидно, как инструмент исследования мира философия практически бессильна — позитивные науки делают это бесконечно лучше. Ценность философии — в том, что она может служить средством создания целостного мировоззрения,

Lebensphilosophie, ключевыми понятиями для которой являются не истина и ложь, а добро и зло. Хук сочувственно цитирует Дьюи, говорившего, что философия «занимается скорее значениями, чем истинами», и в качестве цели для нее выдвигает не изучение Вселенной, а воплощение в словах трудностей и надежд человечества[1].

Марксистские идеи получили на американской почве развитие во взглядах крупного философа и теоретика литературы **Фредрика Джеймисона** (род. 1934). С самого начала своей интеллектуальной карьеры он попытался найти альтернативу позитивизму, господствовавшему в гуманитарной науке США и не позволявшему, по мнению Джеймисона, адекватно описать субъект и общество как взаимосвязанные системы; собственно, субъект вообще выпадает из поля зрения позитивистской парадигмы и уже поэтому она оказывается существенно ограниченной. Тот образ субъекта, который сложился в современной западной культуре, должен сам стать объектом исследования, и культура, которая сама сейчас находится на переломе, благодаря этому позволяет выйти за пределы сложившихся образов субъективности.

Решить эту задачу помогает марксизм. Джеймисон замечает, что, строго говоря, эту систему нельзя назвать философией — марксизм «несколько неуклюже называет себя "единством теории и практики" (и, если вы понимаете, о чем идет речь, очевидно, что по своей структуре он похож на фрейдизм). Но точнее было бы сказать, что лучше всего осмыслять его как некую проблематику: т. е. его можно опознать не по специфическим позициям (политическим, экономическим или философским), а по приверженности особому комплексу проблем, формулировки которых всегда меняются и подвергаются пересмотру и реструктурированию вместе со своим объектом исследования (самим капитализмом). Точно так же можно сказать, что продуктивность марксистской проблематики обусловлена ее способностью создавать новые проблемы (как мы это сможем пронаблюдать на примере анализа позднего капитализма)»[2]. Иными словами, он подвергается реинтерпретации на каждом новом этапе развития капитализма, и это дает нам возможность с марксистских позиций наиболее адекватно оценить специфику эволюции понятия субъективности в западной культуре.

Материалом для этого анализа Джеймисон полагает литературу (и, шире, повествовательные тексты вообще). Исследование нарративов дает такую картину развития культуры капитализма. *Первый этап* (XVII — вторая половина XIX) — это этап *национального капитализма*. Художественный стиль здесь — это стиль реалистический, а целью науки и философии является поиск окончательной, целостной и единственно истинной картины мира. Субъект на этом этапе конструируется как «атомарная личность», самотождественная, способная к самоконтролю и отвечающая за свои действия. *Второй этап* (конец XIX в. — 1960-е гг.) — это этап *монополистического капитализма*. Искусство на этом этапе отказывается от попыток изображать мир таким, каков он есть, и акцент делается не на *изобразительности*, а на *выразительности*: на сцену выходят такие своеобразные направления в искусстве, как импрессионизм, экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т. п.

[1] См.: *Hook S.* The quest for Being. L.: Macmillan. P. 227.

[2] *Джеймисон Ф.* Реально существующий марксизм / Пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2005. № 3. С. 212.

Философия отказывается от эпистемологических идеалов реализма, возникает и завоевывает умы идея многообразия возможных и равно допустимых картин мира. Иррациональные импульсы, зависимость от неподконтрольных человеку социальных сил, биологическая основа личности из маргинальных моментов становятся полноправными компонентами структуры субъекта (вспомним фрейдовский психоанализ, учение Маркса, экзистенциализм). Наконец, *третий этап* (с 1960-х гг.), этап *мультинационального капитализма*, характеризуется невозможностью построения единой картины мира, авторского стиля, а значит, и единой субъективности. Культура мультинационального капитализма делает нарратив фактически невозможным, а значит, становится невозможной и осмысленная история. В самом деле, история — прошлое, живущее в настоящем, — может существовать только как повествование, как некоторый связный сюжет, на который нанизываются события, за счет чего и обретают смысл: в этом — суть, например, гегелевской философии истории. Но постмодернистская культура провозглашает не только «смерть автора» — она сопряжена также и со «смертью сюжета». На первом этапе развития капитализма индивид еще мог воспринимать себя как часть социального и исторического целого; на втором этапе это отождествление себя уже стало проблемой, и человек стал воспринимать общество как враждебную (или, во всяком случае, чуждую силу), однако себя по-прежнему ощущал единым целым; но в культуре постмодерна даже и это стало проблемой, что мы уже видели в концепции Дэниела Деннета. Распад субъекта в культуре позднего капитализма характеризуется неспособностью личности организовать свое прошлое и будущее в виде связного опыта. Причина этого — тотальная товарная реификация, без которой сам капитализм немыслим.

Однако эту ситуацию Джеймисон вовсе не считает безвыходной. На самом деле постмодернистская децентрация субъекта расчищает путь для новой коллективности, в которой человек снова получит возможность видеть себя частью «целого» (общества, природы), но уже как вполне свободная часть, относительно независимая от целого.

Неопрагматизм

В этом направлении можно назвать таких заметных мыслителей, как Дональд Дэвидсон или Пол Черчленд, но самой заметной фигурой является здесь, конечно, **Ричард Рорти** (1930—2007). Самая существенная новация, которую он внес в современную философию — это изменение представлений о самой же философии: она, с его точки зрения, представляет собой не поиск истины, как наука, а средство коммуникации, ее роль — сугубо риторическая. «Если мы рассматриваем познание не как сущность, которая должна быть описана учеными или философами, а как право верить по существующим стандартам, тогда мы на правильном пути к рассмотрению разговора как окончательного контекста, в рамках которого должно быть понято познание. Фокус при этом сдвигается с отношения между человеческими существами и объектами их исследования на отношение между альтернативными стандартами обоснования и отсюда — к действительным изменениям в этих стандартах, которые производятся интеллектуальной

историей»[1]. Рорти полагает все методы совершенно одинаково произвольными и не дающими истинного знания. Более того, сами понятия «объективности» и «объективного знания» вообще глубоко чужды философии — они вполне адекватны в сфере научного знания, философия же, говорит Рорти, наукой не является и никогда ею не была. «Рорти не предлагает хирургически отсекать от философии какие-то виды деятельности, как это, например, хотели сделать неопозитивисты в отношении спекулятивной метафизики. Менять что-то в философском здании не нужно, можно все оставить как есть. Единственное, что требуется, — разрушить представление, что у этого здания есть фундамент. Что существуют какие-то "данные", удостоверяющие философское знание, критерии различения истинного и ложного. Согласиться, что здание философии на самом деле висит в воздухе, есть не что иное, как причудливая *языковая игра, имеющая привязки только к прагматическим верованиям*»[2]. В одной из главных своих работ — «Случайность, ирония и солидарность» Рорти говорит, что все системы, концептуальные схемы, формы мировоззрения являются не более чем «словарями», формами описания нашего опыта, всегда ограниченного, а следовательно, ни один «словарь» не может претендовать ни на полноту описания мира, ни на адекватность, ни даже на то, чтобы считаться описанием более полным и адекватным, чем другие. Целью философии, рассматриваемой с этой позиции, будет не создание какого-либо «абсолютного словаря», а адаптация друг к другу разных «словарей», разных форм описания мира, необходимая для достижения чисто прагматической цели — социальной солидарности.

С этих позиций невозможно также говорить о какой бы то ни было единой «истории философии». Историю философии можно писать в одном из четырех жанров. *Первый* — это доксография — простое описание мнений разных философов, вроде того, которое представлено, например, у Диогена Лаэрция. Слабость этого жанра в том, что он, во-первых, превращает живые концепции в музейные экспонаты, отчего они утрачивают связь с породившей их социальной реальностью, а во-вторых, опирается на никак не отрефлектированные представления о том, что относится к сфере философии, что — нет. *Второй* жанр — это рациональная реконструкция, опирающаяся на внятно сформулированное представление о том, чем является философия, в котором к философии относится ряд конкретных вопросов, на каждый из которых можно дать только один истинный ответ. С этой точки зрения история философии — это постепенное приближение к «абсолютной философии», идеальной картине мира; такой она рисуется, например, у Гегеля. *Третий* жанр — историческая реконструкция, в которой границы философии определяются только вопросами. Здесь историк задается вопросом, почему на одни и те же вопросы разные философы в разные исторические эпохи давали различные ответы. Наконец, *четвертый* жанр — Geistesgeschichte, «история духа», в которой проблематизируются уже сами вопросы. Почему именно такие вопросы ставили философы перед собой в данную эпоху? Почему они перестали быть актуальными впоследствии? Таково проблемное поле этого четвертого жанра. С этой точки зрения никакая связная история

---

[1] *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета. С. 288—289.

[2] *Юлина Н.С.* Очерки по философии в США. XX век. М.: УРСС, 1999. С. 209. Курсив мой. — *С. Б.*

философии становится невозможной. Здесь можно говорить о преемственности идей только на протяжении одного-двух веков.

***

Как видим, магистральным направлением американской философии на протяжении уже более чем ста лет является прагматизм. Но, как и многие другие философские течения современности, он подвергается воздействиям со стороны других философских систем, вступает с ними в диалог, образует с ними синтетические формы, и ключевую роль в этом процессе играет аналитическая философия — второе магистральное направление американской философии, во многом даже более влиятельное, чем прагматизм.

Весьма важную роль в США, как и в других странах Запада, с 1960-х гг. играет постмодерн с ключевыми для него понятиями текста, дискурса, субъекта и т. д., однако и он вступает во взаимодействие с магистральными течениями американской философии, обретая новые специфические черты.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Аналитическая философия» — достаточно обширное по объему и содержанию понятие, которое не может иметь простого определения. Аналитическая философия не является обозначением философской школы (как, например, неокантианство); она также не является обозначением философской концепции, в центре которой стоит метод анализа. Скорее, аналитическую философию следует понимать как определенный *стиль* философского мышления. Употребляя, определяя и описывая понятие «аналитическая философия», мы будем понимать его в предельно широком смысле, в качестве своеобразной техники философского анализа, при котором главное внимание уделяется предельной конкретизации при постановке проблемы, детальному критическому разбору основных понятий и категорий, обоснованию методологии и теории логического вывода, опыта и языка. Возможно, любитель строгих и точных определений будет разочарован и станет считать аналитическую философию «философией без позиции», если убедится, что аналитическая философия *никогда не имела простого определения*. Наоборот, аналитики очень ценят плюрализм позиций по поводу того, что такое на самом деле «аналитическая философия» или «аналитический метод». Например, Кембриджский словарь философии определяет аналитическую философию как «общее понятие (an umbrella term), которое обычно употребляется для того, чтобы охватить разнообразный ассортимент философских методологий и тенденций»[1]. Для аналитической философии процесс поиска истины является первичным по отношению к результатам этого поиска, а на уровне психологии философа — и более увлекательным. В связи с этим основоположник аналитического метода Дж. Мур выступает «идеальным аналитическим философом». Детализация проблем, поиск максимально возможного количества затруднений и разбор их, значительная роль рефлексии по поводу техники философского анализа, отсутствие категоричных высказываний делают Мура вдохновителем большинства аналитических философов, и, вместе с тем, фигурой, непонятной за пределами этой традиции.

Один из крупнейших философов-аналитиков М. Даммит считает, что это происходит ввиду того, что в аналитической философии существует «основной догмат», согласно которому решение философской проблемы невозможно без логического анализа языка, посредством которого эта проблема, собственно говоря, будет решаться. «Основной догмат» аналитической философии, по Даммиту, сводится к трем положениям: «1) рассмотрению языка не предшествует рассмотрение мысли; 2) рассмотрение языка исчерпывает рассмотрение мышления; 3) не существует иных адекватных способов, посредством которых может быть достигнуто адекватное рассмотрение мысли»[2]. При этом определение Даммита тщательно избегает указаний на

[1] The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge, 1996. P. 22.
[2] *Dummett M.* The Interpretation of Frege's Philosophy. L., 1981. P. 39.

гносеологический статус языка, который является первичным объектом изучения аналитической философии (будь то язык понятий, язык логики, обыденный язык, поэтический язык и т. п.); важен императив: *не следует приступать к анализу без определения значения терминов и критериев того языка, которым ты будешь пользоваться.*

Аналитическая философия всегда была свободна от идеологических пристрастий. Обсуждая социально-политические, этические, эстетические проблемы, аналитические философы, занимая определенную позицию, сосредоточивались на предмете исследования, детально анализируя как сам предмет, так и теории, существующие по этому поводу. Скрупулезный анализ и небольшие, но конкретные улучшения и уточнения той или иной проблемы или теории в аналитической философии всегда ценились выше «вселенских» или «мировых» теорий о человеке, познании, обществе. Мы не сильно ошибемся, если предположим, что уточнение, приведение понятия, высказывания, теории в четкую, строгую и более точную форму является одной из главных составляющих аналитического метода. Однако из этого основоположения часто делается вывод, что уточнение значений и высказываний является единственной целью аналитической философии. Это предположение ложно, поскольку аналитические философы ничего не считают единственными целью, методом и средствами философии.

Рассуждая об аналитическом методе, следует помнить, что он предполагает хорошо наработанную логическую технику (даже если аналитик заявляет, что он отвергает логику), направленную на уточнение, детализацию и максимально конкретное решение проблем. В этом у аналитической философии большое преимущество перед сторонниками «системного подхода» в философии. Аналитики не строят систем; они рассматривают проблемы по очереди и делают осторожные обобщения и предложения их решения. Дух универсализма всегда был чужд аналитическим философам; и они настороженно относились ко всем общим теориям универсума, познания и социума. Тем самым, аналитический метод направлен, прежде всего, на определение и уточнение *значения* любого высказывания, а также на выработку адекватного *языка* для решения как можно большего числа философских проблем. При этом, новые проблемы, которые в изобилии генерируют аналитики, уже, как правило, вытекают из преодоленных и разобранных «старых» проблем. Ведущие аналитики считали себя, в этом смысле, последователями таких классиков философии, как Аристотель, Юм, Кант, Милль, Фреге и Брэдли. Именно эти философы окружены наибольшим почетом в аналитической философии, как те мыслители, которые стремились к точному исследованию в каждой конкретной ситуации, что в конечном итоге и привело к формированию современной философии и науки. Как отметил А. Айер, аналитический философ всегда предпочтет всеобщим теориям частный прогресс и обладание не безусловным, а вероятностным знанием.

Аналитическая философия не возникла из ничего; ее появление было предвосхищено в некоторых теориях прошлого. Аналитическая философия, особенно ранняя, базируется на идеях таких предшествующих философских школ, как британский классический эмпиризм, позитивизм и абсолютный идеализм. Идеи Локка, Юма, Рида, Милля, Спенсера, Брэдли, Бозанкета и других классиков английской философии изучаются и анализируются и по сей день. Кроме того, на возникновение аналитической философии повлияли некоторые немецкие концепции: немецкая классическая философия,

феноменология и неокантианство. Такие мыслители, как Кант, Мейнонг и Фреге справедливо считаются прямыми предшественниками аналитической философии. Следует также отметить, что во второй половине XX в. аналитическая философия испытывала влияние таких школ, как «классический» прагматизм, герменевтика, структурализм и т. д. Таким образом, аналитическое движение в философии существует в условиях конкурентной борьбы с другими формами философии, сохраняя свою индивидуальность и независимость даже в случае их экспансии.

Отметим также, что в англоязычной аналитической философии существует несколько непривычное и непризнанное за пределами этой традиции (в том числе и в российской философии) деление философии на разделы. В этой традиции вы не найдете привычных теорий познания, онтологии, социальной философии, философской антропологии и некоторых других разделов, которые обычны в континентальной философии. Центральными разделами философии считаются эпистемология, логика и моральная философия. *Эпистемология* — это раздел философии, который специально изучает эмпирическое познание, условия его истинности и проблему существования внешнего мира. *Логика* понимается аналитическими философами не только как построение символических теорий и определение законов мышления, но и как совокупность положений о категориях и методологических процедурах, лежащих в основе познания. В отличие от большинства российских и континентальных философов, аналитик назовет «логическим» практически все, что можно отнести к области идей и рационального познания. В этом смысле логика имеет много общего с трансцендентальной логикой Канта, выступая центральной частью теории познания. *Моральная философия* — это не только этика, но также и то, что в континентальной Европе называют «философской антропологией» и «социальной философией». Практически все проблемы, связанные с изучением поведения и ценностей человека и сообщества, оказываются предметом моральной философии. Отметим также, что ни один аналитик никогда не считал моральную философию «периферийным» разделом философии, уступающим в значимости логике и эпистемологии. Поэтому, на наш взгляд, некоторые российские исследователи и читатели недооценивают ту значимость, которая в аналитической философии придается моральной философии. Некоторые области философского знания более обособлены. Это *эстетика, политическая философия, философия религии, философия науки, история философии* и т. д. Все эти разделы находятся на очень высоком, часто передовом в мире, уровне развития; и в каждом из них аналитический метод «преломляется», приспосабливаясь под специфику предмета. Некоторые критики включают в список разделов философию языка. На наш взгляд, это неверно, поскольку все вышеуказанные разделы аналитической мысли занимаются исследованием языка, сознания, общества и т. д. В заключение рассуждений о разделах аналитической философии можно также отметить, что в различные периоды ее истории доминировали разные дисциплины. Так, в начале XX в. доминировала эпистемология, в середине XX в. — логика, в 1970-х гг. — моральная философия, в последнее время — философия истории. Но в любом случае, доминирование одного из разделов значимо только в свете общей картины аналитической философии, поэтому лидирующий раздел не подавляет остальных.

Можно выделить три парадигмы в аналитической философии, последовательно сменяющие друг друга. Первая парадигма — *парадигма Реально-*

сти — охватывает период с 1903 по 1935 гг. и формируется в борьбе между абсолютным идеализмом и неореализмом. В этот период эпистемология занимает ведущие позиции и реализм становится онтологическим базисом аналитической мысли. Вторая парадигма — *парадигма Языка* — охватывает период с 1935 по 1970 гг. и проходит в бурной полемике сторонников «расселовского» и «виттенштейнианского» подходов к языку, сторонников философии логического анализа и лингвистической философии. В этот период аналитики постепенно отходят от эпистемологического реализма и переходят на позиции лингвистического идеализма. Третья парадигма — *парадигма Плюрализма* — начинается примерно в 1970 г. после распада лингвистической философии. Начиная с этого времени, практически все аналитические философы приходят к идее мирного сосуществования философских систем, в основе которых лежат различные языковые и логические структуры. Возникают антиреалистические, индетерминистские и постмодернистские концепции. Появляются проблемы интерпретации «классического» наследия аналитической философии, расширяется сфера применения аналитического метода, значительный удельный вес приобретают проблемы сознания, истории, политики, антропологии и моральной философии. В последние два десятилетия многие философы склонны критиковать и отвергать релятивизм, свойственный аналитической философии 1970—1980-х гг., искать пути его преодоления. В этой связи, аналитическая мысль ищет новые «классические» ориентиры на пути построения реалистического плюрализма.

Рассмотрев основные методологические позиции в аналитической философии, мы выделяем семь базисных типов теорий, в рамках которых существуют разнообразные вариации. Это следующие теории: *теория соответствия, теория логического анализа, теория анализа обыденного языка, антиреалистическая теория, натуралистическая теория, неопрагматистская теория* и *теория внутреннего реализма*. В рамках каждого типа теорий существуют свои ответы на главные вопросы аналитической философии и оригинальные трактовки определения и приложения аналитического метода, несводимые к трактовкам других теорий. Каждой теории посвящена глава, в рамках которой особо исследуются идеи важнейших представителей и более кратко идеи представителей «второго плана».

Парадигма	Теории аналитического метода
I. Парадигма Реальности	– теория соответствия – теория логического анализа
II. Парадигма Языка	– теория логического анализа – теория анализа обыденного языка – антиреалистическая теория – неопрагматистская теория
III. Парадигма Плюрализма	— теория анализа обыденного языка — неопрагматистская теория — антиреалистическая теория — натуралистическая теория — теория внутреннего реализма — теория символического реализма

Таким образом, если сопоставить три парадигмы и семь базовых теорий аналитической философии, то получится следующая картина:

То, что в данной схеме некоторые теории относятся к двум разным парадигмам, свидетельствует о видоизменении этих теорий в процессе эволюции, о приобретении ими новых черт. Как в любой схеме, подобное представление об аналитической философии в определенной степени условно и омертвляет живую ткань этой традиции.

1. Аналитический метод в философии неореализма

Неореализм, зародившийся на рубеже XIX—XX вв., является первым и, вместе с тем, одним из самых значительных этапов развития аналитической философии. Неореализм был вызван к жизни целым рядом причин. Первой и главной причиной возникновения неореализма является реакция на противоречия в абсолютном идеализме Брэдли и Бозанкета, возникшая в сознании некоторых молодых английских философов. Эта реакция направлена против учений, согласно которым только умопостигаемое является реальным; чувственный же опыт способен ознакомить только с «видимостью» реальности. Противники абсолютного идеализма находили обильную питательную почву для своих взглядов в некоторых философских системах XIX в. Особенно сильное влияние оказали логики: Дж.С. Милль, Ф. Брентано, Г. Фреге и др., которые подвергли критике идеи диалектической логики гегельянцев. Особенно значительно влияние Фреге, предвосхитившего большинство идей неореалистической логики. Впервые предложив разграничить логические объемы категорий «значение» и «смысл», Фреге выдвинул принципиально новую логическую концепцию, хотя и выраженную старым языком. Не меньшее влияние на становление неореализма оказал Милль. Посредством возросшего интереса к индуктивной логике Милля, неореалисты «реабилитировали» представителей классического британского эмпиризма (особенно Т. Рида и Д. Юма), которых полстолетия критиковали гегельянцы. Устойчивый интерес к изучению и использованию идей британского классического эмпиризма сопровождался попыткой активного использования наследия некоторых рационалистически ориентированных классиков философии: Аристотеля, Декарта, Канта.

Неореализм представляет собой начальный этап развития аналитической философии, начиная с появления статьи Дж. Мура «Опровержение идеализма» (1903), вплоть до появления книги «Язык, истина и логика» А. Айера (1936). Крупнейшими представителями неореализма являются: *Джордж Эдуард Мур* (1873—1958), *Бертран Рассел* (1872—1970), *Альфред Норт Уайтхед* (1861—1947), *Чарльз Дунбар Броуд* (1887—1971), *С. Александер, Ф. П. Рамзей, Р. Б. Перри, Г. Д. Хикс, Д. Смэтс, Р. В. Селларс* и др. В основе неореализма лежат два основоположения:

1) Мир физических объектов существует до и независимо от человеческого или абсолютного сознания.

2) Анализ восприятия объектов в нашем сознании (двумя полюсами которого являются чувственный опыт и рациональность) дает возможность установления адекватного знания об этом объекте.

Именно в философии неореализма впервые во всей истории философии *анализ* становится не просто логическим методом, а *универсальным методом, вбирающем в себя все остальные методы и являющимся основой философии в целом.* Возникнув в рамках эпистемологии, логики и этики

неореализма, аналитический метод стал быстро распространяться в философии, охватив к концу XX в. все основные разделы философии и науки.

1) «Современный идеализм утверждает о вселенной вообще, что она *духовна*... (1) Вселенная сильно отличается от того, как она воспринимается. (2) Она обладает значительным количеством свойств, которые, как нам кажется, она не имеет»[1], — пишет Мур. Несмотря на то, что тезисы Мура направлены против положения Беркли «esse est percipi» (существовать — значит быть воспринимаемым), всем современникам была понятна более злободневная направленность статьи, которая включала в себя и опровержение объективно-идеалистического тезиса Брэдли, согласно которому мир в своей сущности является порождением разума. Мур полагает, что Брэдли и другие идеалисты определяют «реальное» как нечто большее, чем просто «совокупность фактов и вещей», а высказывание «быть реальным» как нечто большее, чем высказывание «существовать».

Таким образом, *реальное* в системе категорий Мура и других неореалистов аналитически определяется как *нечто, что, по крайней мере, существует независимо от нас.* Эпистемологический анализ реальности приводит к формулировке основной онтологической проблемы неореализма: неореалисты увязывают все онтологические вопросы с доказательством существования объекта вне нашего сознания и поиска условий познания реальности, исходя из содержания объекта, а не только содержания представления.

Когда Мур говорит: «Я вижу пенни», то в этом высказывании можно выделить два элемента:

1. Зрительное восприятие пенни. Само по себе оно не является предметом эпистемологии.

2. Само пенни производит в результате восприятия sense-datum, *чувственное данное*. Оно является тем, что воспринимается в объекте. Этот объект Мур называет «материальным объектом», или, чаще, «физическим объектом».

Налицо, тем самым, новая терминология, встречающаяся в аналитической философии и по сей день. Не менее определенно вырисовывается и основная проблема — проблема *соответствия чувственного данного физическому объекту*, общая для всей неореалистической эпистемологии. Как можно определить «чувственные данные»? Мур дает обширный перечень конкретных видов чувственных данных: «ощущения», «образы», «мечты», «иллюзии», «предпочтения» и т. д. Все чувственные данные объединены тем, что они имеют два общих источника происхождения: акты сознания и материальные объекты, причем чувственные данные принадлежат объекту, а не нашему восприятию.

Главная проблема теории чувственных данных формулируется следующим образом: как можно переходить от анализа чувственных данных к утверждениям о физических объектах, или, как можно убедиться в том, что наличие чувственных данных дает уверенность в существовании объектов вне нашего сознания?

Неореалисты считают, что уверенность в возможности адекватного восприятия существующей независимо реальности коренится не только в логических аргументах и эпистемологическом анализе, но и в наличии особой познавательной способности, названной, вслед за шотландским эмпириком

---

[1] *Moore G.E.* The Refutation of Idealism // Philosophical Studies. L., 1960. P. 1.

XVIII в. Т. Ридом, *здравым смыслом*. Мур считает, что «точка зрения здравого смысла» является основой любой последовательно-реалистической позиции. «Здравый смысл утверждает, что во вселенной существуют, по крайней мере, различные виды вещей: огромное число материальных объектов и... миллионы различных актов сознания»[1], пишет Мур. Согласно взгляду здравого смысла, существуют миллиарды людей и миллиарды актов сознания, о которых мы даже не подозреваем, точно так же, как существует множество событий во вселенной, недоступных никакому восприятию. Вместе с тем, здравый смысл учит, что объекты восприятия могут быть в чем-то идентичными с объектами самими по себе, учит доверять опыту вообще.

Подводя итог рассмотрению эпистемологического анализа чувственных данных в неореализме, можно констатировать, что при общей реалистической позиции вопрос о соответствии чувственного данного физическому объекту трактуется по-разному. Мы выделили четыре различных трактовки соотношения чувственного данного и физического объекта:

1. *Теория прямого соответствия*. Мур и Александер считают, что, по крайней мере, в некоторых случаях возможно буквальное совпадение чувственного данного и физического объекта.

2. *Теория критического реализма*. Селларс и Холт считают, что буквальное совпадение невозможно, т. к. любой акт опыта содержит в себе момент интерпретации. Уайтхед в теории охватываний доказывает, что при чувственном восприятии наблюдается «вхождение» объекта в сознание. Именно поэтому между чувственными данными и физическими объектами устанавливается отношение *символического* подобия.

3. *Теория степеней соответствия*. Рассел, разделяя чувственные данные на «твердые» и «мягкие», лишает чувственные данные однородности. Только в его теории эпистемологический анализ должен учитывать *тип* чувственных данных.

4. *Теория эпистемологического скептицизма*. Броуд полагает, что чувственные данные никогда не совпадают с физическими объектами.

В нашей классификации видно, что позиции (1) и (4) являются крайними и противоположными, тогда как позиции (2) и (3) промежуточны и содержат в себе элементы как позиции (1), так и позиции (4). Данная классификация, на наш взгляд, практически исчерпывает все основные способы трактовки отношения чувственного данного и физического объекта.

По мере становления и развития неореализма логический анализ играл все более и более важную роль. Неореалисты рассматривают логический и эпистемологический анализ как две неотъемлемые части реалистической философии, взаимно дополняющие друг друга. Необходимо также отметить, что логика понимается неореалистами значительно шире, чем обычно принято очерчивать предмет этой дисциплины. Для них это не только изучение законов и форм мышления. Объем понятия «логика» включает в себя и теорию анализа, и обоснование абстракции, дескрипций, именования, и вопрос об идеальном языке, и, наконец, вопрос о соотношении логической и реальной истины.

Этот вопрос наиболее всесторонне разработал Рассел. Он считает, что логически совершенный язык должен однозначно указывать на физические объекты и их свойства. В логически совершенном языке будет только одно слово для обозначения каждого простого объекта, а все, что не являет-

[1] *Moore G.E.* The Refutation of Idealism. P. 3.

ся простым, будет выражено с помощью предложений. Именно такой язык Рассел и Уайтхед стремились создать в труде «Principia Mathematica» (1910). При этом Рассел отмечает, что язык *не определяет* структуры мира; поэтому убеждение в реальности лошади или стола не является языковым свойством. В основе логического языка лежат факты, соответствующие в определенной степени (как это установлено в предыдущем параграфе) чувственным данным. Он доказывает, что не языковые и ментальные, а реальные критерии определяют сущность любых высказываний о фактах. Задача логического анализа, таким образом, — определить природу различных видов суждений и установить их взаимосвязь.

Эти проблемы отчетливо видел Рассел. Созданная им в 1905 г. *теория дескрипций* преодолевает «парадокс анализа». Теория дескрипций выступает центральной теорией в логике неореализма. Она должна удовлетворять возможности сведения знания к непосредственно знакомым элементам. Формально теория может быть сформулирована a priori. Основная проблема теории дескрипций выводится на примере высказывания: «Скотт — автор романа *Веверлей*». «Утверждение "Скотт — автор *Веверлея*" выражает тождество, а не тавтологию... Для всех, кто не изучал логику, это совершенно ясно. Но для логика в этом заключена головоломная трудность... Необходимо различать между именем и дескрипцией. "Скотт" — это имя, а "автор *Веверлея*" — дескрипция»[1], — пишет Рассел. Например, если мы понимаем русский язык, то мы должны понимать лингвистическое значение фразы «автор *Веверлея*», даже если мы не слышали ее до сих пор. Имя же «Скотт» ничего не обозначает, поскольку значение данного слова не зафиксировано в языке. «Скотт» может обозначать все, что угодно: имя человека, кличку собаки, название корабля или горы. Поэтому единственный способ доказательства того, что Скотт является автором *Веверлея*, — апелляция к фактическому событию.

Возьмем высказывание *«Современный король Франции лысый»*, которое Рассел преобразует в более строгую форму:

1. Существует один, и только один, король Франции.
2. Каждый, кто является королем Франции, лысый.

Данное высказывание осмысленно и непротиворечиво. Им можно оперировать в языке. Но является ли истинность данного высказывания результатом соответствия определенным установленным критериям истинности вообще? Для Рассела это серьезная проблема. Он отвергает притязания логической истины быть реальной истиной, но, вместе с тем, не видит в пределах логики возможности устранения этого парадокса. Это, на наш взгляд, ошибочный ход. Анализируя высказывание «Скотт — автор *Веверлея*», мы попытались показать, что Рассел был на правильном пути, полагая, что логика неизбежно требует выхода за пределы своего предмета с целью обоснования ее основоположений, поскольку она неизбежно *относит понятие к реальности*. Новация Рассела заключается в том, что для отрицания высказывания «Современный король Франции лысый» можно отрицать не только то, что он лысый, но и то, что он существует, т. е. отрицать *любую* из двух частей этого высказывания. Таким образом, устанавливается единственно возможный критерий существования (существование Рассел всегда считал одним из самых двусмысленных понятий в философии) — *фактическое существование*.

---

[1] *Рассел Б.* Мое философское развитие // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 26.

В своем развитии теория дескрипций Рассела достигает окончательной модели, которую он назвал *логическим атомизмом*. В основе логического атомизма лежит следующий принцип: «Всякое восхождение по ступеням абстракции уменьшает разницу между мирами отдельных людей. Когда мы приходим к логике и чистой математике, всякая разница вообще исчезает»[1]. В отношении любой отдельно взятой дескрипции можно ответить на вопрос: описывает ли эта дескрипция атомарный факт? Если она описывает совокупность фактов, то необходимо редуцировать эту дескрипцию до простых дескрипций, описывающих атомарные факты. Поэтому атомарные высказывания не должны содержать в себе части, которые сами по себе являются высказываниями, а также не должны включать понятия типа «все», «некоторые», «часть» и т. п. Атомарное высказывание, таким образом, описывает атомарный факт, содержит только один глагол и не содержит всеобщность (или ее отрицание). Все остальные правильно построенные высказывания считаются «молекулярными» и могут быть разложены на несколько атомарных.

Итак, истина или ложь — с точки зрения логического анализа неореалистов — может быть предикатом, приписанным только выражающим убеждение высказываниям. Возможно только два отношения высказывания к факту — быть истинным или быть ложным, соответствовать или не соответствовать. *Истинное отношение между высказыванием и фактом есть отношение соответствия*, — так формулируется главное положение *теории соответствия* (correspondence theory), наиболее четко обозначенной в логике Мура и Рассела и вызывающей в аналитической философии бурные дебаты и по сей день. Последовательно проведенная теория соответствия должна допустить только тот язык, в котором для каждого простого объекта будет не более одного слова; а все сложное будет не более, чем комбинацией простых слов согласно определенным правилам.

2. Философия логического анализа

В 1930-х гг. в аналитической философии происходят существенные изменения. Наблюдается усиление позиций Венского кружка в лице М. Шлика, О. Нейрата, Р. Карнапа и др. Внедрение проблематики кружка в аналитическую философию вызывает изменение направленности философского исследования от построения теории анализа с целью адекватного обоснования опыта к обоснованию возможности логической непротиворечивости теоретического знания. Эпистемологическая проблематика по-прежнему играет значительную роль, но уже уступает первое место логике и методологии науки. Если в философии неореализма от эпистемологии переходили к логике, то с этого времени можно говорить о «логическом» типе аналитической философии, когда, скорее, эпистемология является следствием логики.

В настоящем параграфе выделяются четыре наиболее влиятельные фигуры этого этапа развития аналитического метода: *Л. Витгенштейн, А.Дж. Айер, К.Р. Поппер* и *П.Ф. Стросон*. Все эти видные философы построили оригинальные концепции анализа, которые, имея много общего, сохраняют ярко выраженные индивидуальные черты.

«Логико-философский трактат» (1921) является единственным сочинением *Людвига Витгенштейна* (1889 — 1951), опубликованным при его жизни,

[1] *Рассел Б.* Человеческое познание. Киев, 1997. С. 106.

и определяет взгляды «раннего» Витгенштейна. В настоящем параграфе мы рассмотрим методологические аспекты этого сочинения, в котором Витгенштейн впервые создал «логическую» форму аналитической философии.

Вопрос, поднимаемый в «Трактате», традиционен для многих философов после Канта: можно ли выделить сферу, в пределах которой нечто *может* определяться ясно и отчетливо? Согласно Витгенштейну, если и существует нечто определенное, то его следует называть «факт». Это понятие оказывается для Витгенштейна необходимой аксиомой, которую следует положить в основание логической системы. «Мир есть совокупность фактов, а не вещей»[1], — пишет он.

Данное высказывание, на наш взгляд, жестко детерминирует зависимость факта от объекта. Отказываясь от категории «вещь», Витгенштейн полагает, что под «объектом» можно подразумевать область реальности, независимую от сознания, о которой можно получить знание в виде «фактов». Реальность *относительно своего существования* не определяется в ходе анализа. «Только если есть объекты, может быть дана постоянная форма мира»[2], пишет философ. На основании вышеизложенной трактовки Витгенштейна можно сделать вывод, что он строит свою теорию логического анализа, опираясь на базисные суждения неореалистической эпистемологии Рассела и Мура, относясь, тем не менее, скептически к теории чувственных данных. Причем этот базис Витгенштейн берет как совокупность уже доказанных положений.

Витгенштейн предлагает ввести вместо категории «чувственное данное» категорию «образ», которую можно логически трактовать как синоним факта. Витгенштейна не интересует эпистемологическое положение, согласно которому не все образы могут соответствовать фактам. Важно то, что в любом предложении образ воплощает в себе *логическую форму* факта. Тем самым, соответствие образа и факта является только *логическим соответствием*. В действительности этого может и не быть, но это, для Витгенштейна, не предмет логического анализа. Здесь возникает серьезное расхождение Витгенштейна с его учителями-неореалистами: вопреки Расселу, Уайтхеду и Броуду Витгенштейн не признает существования понятий a priori. Образ (или чувственное данное) не может быть чем-то, кроме логического понятия, которое всегда зависит от понятия «факт». С его точки зрения, возможен только один способ сочетания образа и факта — на основании логического анализа образа *самого по себе*, в отрыве от факта.

Предложение должно соответствовать действительности, в этом заключается его истина, но *само по себе* оно является не более чем «логическими строительными» лесами, посредством которых сознание проникает в мир объектов. В отличие от Рассела, который полагал введение факта в языковую систему, Витгенштейн смотрит на логику только как оперирование предложениями, состоящими из замещающих объекты знаков. Отделяя факты от предложений, он выражает общую для философии логического анализа тенденцию — *отделение логики от эпистемологии*, превращение эпистемологических вопросов в *следствие* логической теории. Однако эта

---

[1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1959. 1.1 (Все положения «Трактата», равно как и других крупных сочинений Витгенштейна, пронумерованы, поэтому общепринято указывать в ссылках только номера положений).

[2] Там же. 2.026.

тенденция не ведет к идеализму, т. к. Витгенштейн не разделяет позиции Венского кружка, согласно которой логический анализ и структуры языка *определяют* реальность.

Итак, для идеального языка требуются следующие условия:

1. В нем существует одно имя для каждого атомарного факта, и не может быть одного имени для двух атомарных фактов.

2. Имя является простым символом, т. е. никакая часть имени не является символом.

3. «Предложения могут быть описаны, но не *названы*»[1], т. е. смысл предложения не может заключаться *только* в самом предложении. Вопреки идеалистам, содержание языка определяется содержанием мира; поэтому «назвать» (=формально определить понятие) недостаточно. Нельзя *понять* предложение без знания того, что оно обозначает, когда оно истинно.

4. «Язык не может изображать то, что само отражается в языке»[2], поэтому построение «чистого» языка невозможно. Логический язык только по видимости самодостаточен, на самом деле он базируется на языке «фактов», является «логическим образом действительности».

5. Язык должен быть однозначным во всех своих частях, а это возможно только при соблюдении *правил*. Логика устанавливает правила употребления языка, понятные каждому субъекту.

6. Идеальный язык логики может описывать все частные языки, но ни один из частных языков не обладает той степенью всеобщности, которой обладает логический язык.

7. Наконец, все, что человек может знать, может быть высказано в языке.

Витгенштейн доказывает, что все ценности лежат за пределами сферы «осмысленного». То, *как* мир есть, мы постигаем через язык, логически анализируя факты. Но мы не можем знать что-либо за пределами языка; поэтому человеку не дано знать *бытие* мира. Все попытки проникнуть в область бытия оказываются «метафизическими» и должны быть отброшены.

Формирование идеального языка в «Трактате» можно представить в виде следующей схемы (в которой стрелки означают логическое следование):

Мир → (факт → объект) → (образ → имя) →
→ (предложение → язык) → знание

Альфред Айер (1910 – 1989) является одним из ведущих представителей аналитической философии середины XX в. Главным предметом исследований Айера выступает методология философского познания и обоснование аналитического метода. Будучи учеником Рассела и Мура, Айер включил в свою систему многие их положения, особенно в области эпистемологии. Однако, выступая сторонником философии логического анализа, Айер, как и Витгенштейн, делает центральной частью философии логику, а не эпистемологию. В отличие от неореалистов, которые переходили к различным логическим проблемам от эпистемологии, Айер основывает эпистемологию на одном-единственном логическом принципе — *принципе верификации*. Данный принцип философ обосновал в труде «Язык, истина и логика» (1936).

Обратимся к главному предмету, к анализу формулировки принципа верификации (вернее, *формулировок*, поскольку Айер так никогда и не

[1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 3.144.
[2] Там же. 4.121.

пришел к окончательной формулировке. Верификацию можно определить так: «Предложение фактически значимо для любой личности, если, и только если, он знает, как верифицировать высказывание, которое произносит; т. е., если он знает, какое наблюдение (observation) приведет его при определенных условиях к принятию этого высказывания как истинного, или к отказу от него как ложного»[1]. Верификация, как главный логический метод, позволяет связать содержание высказывания с условиями *наблюдения*, и, на основании этого, устанавливает критерии *принятия* этого высказывания как истинного или ложного. Последнее замечание важно, поскольку верификация сама по себе не устанавливает критерии истины и лжи. Эти критерии зависят от соответствия высказывания и факта. Принцип верификации *дополняет* теорию соответствия, в которой не было вопроса: как определить критерии принятия этого высказывания в качестве истинного?

Верификация, по Айеру, может существовать в двух формах: «сильной» и «слабой». Согласно «сильной» форме верификации, высказывание истинно, если оно полностью укоренено в опыте. Согласно «слабой» форме, высказывание истинно, если ему *можно* найти подтверждение в опыте. Айер принимает принцип верификации только в его «слабой» форме, полагая, что можно говорить об истинности или лжи, даже если какие-то наблюдения имеют отношение к приписыванию этих предикатов. Возьмем, например, высказывание: «Сальери отравил Моцарта». Поскольку это высказывание относится к прошлому, его вряд ли можно верифицировать в «сильной» форме. Айер даже считает, что мы должны были бы считать все подобные суждения ложными, если существовала бы только «сильная» форма верификации. По Айеру, поиск критериев «сильной» формы верификации приводит к наивно-реалистической ошибке, которой не сумел избежать Мур. В «слабой» же форме верификации мы вполне можем допустить его как *гипотезу*, поскольку, по крайней мере, некоторые факты свидетельствуют в пользу истинности этого высказывания. Верификация здесь имеет «циклическую» структуру, и процесс сопоставления содержания высказывания и факта является бесконечным. В любой ситуации, учитывая цикличность верификации, можно спросить даже про общеизвестные вещи, типа: «Правда, что Луна светит ночью?» И мы можем быть уверены, что никогда не получим абсолютно правильный ответ. Скорее, все будет подчиняться следующей схеме:

Вопрос № 1 → Ответ 1 → Вопрос (ы) № 2 по поводу ответа 1→
→ Ответ (ы) 2 по поводу вопроса (ов) № 2 → ...

В ходе эволюции теории верификации Айер постепенно отходит в сторону допущения все более «слабой» формы верификации, призывая к осторожности, взвешенности суждений, стремлению не увлекаться «демонстративным методом».

Карл Поппер (1902 — 1994), австрийский философ, переехавший в 1938 г. в Англию и затем считающий себя английским философом, создал одну из самых оригинальных и популярных теорий логического анализа. В ее центре стоит *принцип фальсификации*, являющийся для Поппера центром аналитического метода. Вокруг принципа фальсификации строится вся концепция Поппера, которую он изложил в книгах «Логика научного открытия» (1935), «Объективное знание. Эволюционный подход» и др.

[1] *Ayer A.J.* Language, Truth and Logic. P. 35.

В своей автобиографии Поппер пишет: «Я развил далее мои идеи о *демаркации между научными теориями* (подобно Эйнштейну) и *псевдонаучными теориями* (подобно Марксу, Фрейду и Адлеру). Мне стало ясно — то, что делает теорию или суждение научным — это способность нарушать правила, или исключать существование некоторых возможных событий. *Таким образом, чем больше теория запрещает, тем более она говорит нам*»[1], — пишет Поппер. Это — наиболее четкое и последовательное определение принципа фальсификации, которое нам удалось обнаружить у Поппера.

Налицо позитивистские источники этого принципа, поскольку именно для этого направления «знание» и «научное знание» — синонимы. Поппер полагает, что только высказывания и теории об объективных проблемах, т. е. относящихся к третьему миру, могут быть фальсифицированы. Все прочие теории и высказывания являются *не фальсифицируемыми*, т. е. псевдонаучными. Но, наряду с этим типичным для позитивизма положением, Поппер предлагает совершенно *новое* положение. Научная теория не только должна быть подтверждена, она также должна *запрещать (фальсифицировать) альтернативные теории*. Например, теорию Коперника можно признать истинной, если она:

1) Содержит объективные проблемы и их описание (этот критерий Поппера — общий для логического позитивизма). В этой связи, нельзя допустить учение древних о плоской земле, стоящей на трех китах посреди океана, т. к. эти суждения не описывают объективных проблем.

2) Запрещает альтернативные теории, например, теории Птолемея или пифагорейцев. Чем больше теория запрещает, тем лучше.

При этом не регламентируется статус отвергнутых теорий; они могут быть не только научными, но и мифотворческими. Разумеется, что победа этой теории над другими временная; неизбежно должна появиться *новая* теория, которую уже нельзя будет фальсифицировать. Эта новая теория займет место старой. Процесс фальсификации бесконечен. Гипотеза, поэтому, считается научной, если, и только если, ее можно опровергнуть в принципе.

Итак, фальсификация является главной процедурой методологии логического анализа. Несмотря на то, что в конкретно-исторических условиях фальсификация может выглядеть законченной, в логическом смысле она бесконечна. Не существует «вечных» истин, и не существует окончательной фальсификации. В отличие от религиозных догматов и политических убеждений тоталитарных лидеров, фальсификация всегда возможна как регулятивный идеал научных теорий.

Впоследствии Поппер несколько «смягчил» принцип фальсификации, т. к. отошел от позитивизма в сторону реализма. Для того чтобы считать знание научным, считает он, оно должно обладать *фальсифицируемостью*. Фальсифицируемость понимается Поппером как *возможность фальсификации*. В этой связи, Поппер отвергает некоторые «ранние» взгляды, вызванные влиянием Венского кружка. В частности, он уже не связывает фальсификацию с *конкретным* конечным набором научных положений, будучи готовым допустить и относящиеся к фактам *метафизические* теории

Исследование идей Витгенштейна, Айера, Поппера показывает, что философия логического анализа достигает своего предела в концепции *идеального языка*. Ей просто некуда дальше развиваться, кроме как разрабатывать

---

[1] *Popper K.* Unended Quest. Glasgo, 1997. P. 41.

все новые и новые, более точные критерии верификации. Потеряв импульс развития, философия логического анализа достаточно быстро сошла со сцены, оставшись, тем не менее, вершиной современной логической англо-американской мысли.

3. Лингвистическая философия

Лингвистическая философия возникает в Англии в 1950-е гг. под влиянием идей «позднего» Витгенштейна. Лингвистическая философия выступает формой аналитической философии. Она вытекает из проблематики неореализма и философии логического анализа, во многом как реакция на них. Лингвистическая философия является оригинальным философским направлением, поскольку главным объектом анализа выступает не логический язык, как у логических аналитиков, а *обыденный язык* и обыденное словоупотребление. Если у логических аналитиков главным предметом философии выступает идеальный язык логики и проблематика естественных наук, то для лингвистических философов главным предметом философии являются повседневно употребляемые формы языка. Тем самым, оба типа аналитической философии имеют как общий предмет в виде языка, так и общие методы, характерные для аналитической философии в целом. От этого вражда между философией логического анализа и лингвистической философией становится лишь сильнее

В основе лингвистической философии лежит убеждение, что аналитические философы, делая предметом философии опыт, мышление и логический язык, «проглядели» *подлинную* основу всех представлений о человеке, обществе, мире и познании — *обыденный язык.*

Для детального рассмотрения методологические идеи трех представителей: «позднего» *Л. Витгенштейна, Г. Райла* и *Дж. Остина.*

О соотношении взглядов «раннего» и «позднего» Витгенштейна написано много. Витгенштейна всегда волновали логические проблемы, связанные с языком; только если «ранний» Витгенштейн занимался *логическим* языком, то в «поздней» философии предметом стал *обыденный* язык. Несмотря на переоценку ценностей, аналитический метод, как универсальный метод «описания», Витгенштейн понимает одинаково как в «ранней», так и в «поздней» философии. Если ранний Витгенштейн ищет «логику языка», то поздний Витгенштейн ищет «логику *в* языке».

В «поздней», как и в «ранней» философии Витгенштейн занимает позицию реализма. В «Философских исследованиях», как и в «Трактате», он полагает, что логика, несмотря на наличие законов, качественно отличных от законов природы, зависит от фактов. Логика и язык оперируют с высказываниями о ментальных и физических событиях, в большинстве своем независимых от сознания. Неслучайно Витгенштейн столь внимательно относится к основной неореалистической проблеме — проблеме *доказательства* существования внешнего мира. «Коли ты знаешь, что вот это рука, то это потянет за собой и все прочее»[1], — пишет Витгенштейн. Он пытается доказать, что вера Мура, когда он показывал на лекции свою левую руку и говорил: «Вот незыблемое доказательство существования предметов вне нашего сознания», — не просто вера и непосредственное убеждение. Оперируя с этой проблемой, Витгенш-

---

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности. 1 // Философские работы. Ч. 1. М., 1994.

тейн не ставит под сомнение существование левой руки вне сознания; он пытается установить процедуру приписывания предиката «достоверное» этому положению. Вопрос Витгенштейна по поводу главного положения реализма, тем самым, выглядит так: каким образом мы приписываем предикат «достоверное» предложениям, типа «Существует моя левая рука»?

Витгенштейн приходит к выводу, что можно дать только *описательный* ответ на этот вопрос. Можно только описать, каким образом мы пришли к убеждению в существовании руки, а не *объяснить* это. «Непосредственное» знание закономерно, и оно коренится в более простом по отношению к логическому рассудку порядке *обыденного языка*. Истины, типа «У меня есть две руки» или «Дверь отворяется на петлях», усваиваются в процессе овладения языком. Им нельзя дать формально-логического обоснования, т. к. на языке логики мы будем говорить о восприятии физического объекта и анализировать высказывания о нем. По Витгенштейну, до того, как заниматься логическим анализом, мы *уже должны что-то знать*. Логический анализ не может начаться с аксиом; он стартует, когда уже существует мировоззрение, представленное в обыденном языке. Витгенштейн, тем самым, доказывает, что существует обыденный язык, «более примитивный», чем язык логики. Можно сказать, что человек будет прекрасно знать о существовании двух рук, даже если он не владеет языком логики. Но он вряд ли будет знать это, по крайней мере, не сможет это высказать, если он не будет владеть обыденным языком.

Итак, необходимо конкретизировать проблему: Витгенштейн не отказывается от поиска значения слова. Он спорит о дереве с Муром и отказывается от теории дескрипций Рассела и положений своего «Трактата», согласно которым значение слова есть точное описание факта. Значение слова для позднего Витгенштейна определяется диаметрально противоположно — как *способ употребления слова в языке*. Он не утверждать, что слово не связано с объектом; он доказывает, что многие слова в языке не имеют строгого значения, и *не могут иметь его*, если под значением понимать «отнесенность к объекту *определенным* образом».

Согласно Витгенштейну, употреблению слов и языка в целом человек обучается практическим путем; он учится не только отдельным словам и выражениям, но и «контексту», т. е. целой совокупности слов и выражений. Важно не только то, что люди говорят, но и то, *как* они это говорят, т. е. языковое поведение. По Витгенштейну, человек, *владеющий* данным языком, может представить и понять, каким образом человек что-то знает. Для этого и существуют процедуры обучения, разъяснения, информирования и т. п. Этот вид знания Витгенштейн называет «знанием-как», противопоставляя его «знанию-что».

Любой упорядоченный и осмысленный язык определяется Витгенштейном как *языковая игра*. Вводя термин «игра», Витгенштейн хотел закрепить практический характер языка как системы слов и выражений, которые непосредственно употребляются. Для возникновения языковой игры, несомненно, должны существовать некоторые трансцендентальные условия, которые и выводит Витгенштейн:

1. Должны существовать люди, понимающие и употребляющие этот язык, т. е. возникает *языковое сообщество*.

2. Язык должен быть понятным относительно *употребления* по возможности всех слов и выражений. Эти слова и выражения подчиняются определенным *правилам*, которые должны соблюдаться всеми участниками игры.

3. Наконец, должен существовать механизм *защиты от «нарушителей»* этих правил. В отношении нарушителя могут применяться санкции, вплоть до исключения из языкового сообщества.

Эти положения, тем не менее, не регламентируют ни количество носителей языковой игры, ни порядок введения правил игры, ни способы защиты от желающих нарушить эти правила, ни продолжительность существования определенной языковой игры, ни, наконец, количество языковых игр. Совершенно ясно, что Витгенштейн допускает *бесконечное множество языковых игр*. В основании всех языковых игр лежит «предельная» языковая игра, которую не может воплотить в себе ни одна конкретная языковая игра — *обыденный язык*.

Характерной чертой языковой игры является то, что мы в нее *верим*, т. е. верим «целой системе предложений». Витгенштейн полагает, что для этой веры, в отличие от знания, *нет* никакого обоснования, что это «необоснованная» вера. Мы верим нашей языковой игре по двум причинам: «дела обстоят так» и «все люди так говорят». «Вера», по Витгенштейну, лежит в основе целостности языка и мира, в которой убежден каждый человек. Поскольку не существует единых критериев истинности для всех языков, то Витгенштейн предлагает отказаться от категории «истина», заменив ее категорией «достоверность». Достоверность — это не только то, в чем человек уверен (человек может быть уверен, что существуют кентавры), а, скорее, то, в чем человек *не может быть не уверен*, когда ошибка может быть совершенно исключена. Витгенштейн решительно выступает против утверждения единой методологии верификации, нивелирующей индивидуальные особенности отдельных языковых игр.

Одной из главных черт методологии анализа обыденного языка выступает отказ от разделения на *внешние объекты* и *внутренние «картины»*, или образы объектов. Когда мы смотрим на небо и говорим: «Оно синее», мы не именуем ощущение, возникшее «внутри меня», а говорим о небе так, как если бы это сказал другой человек. Витгенштейн считает, что мы должны отбросить «анализ ощущений» как «устаревший» эпистемологический вопрос и заняться анализом языка, который используется для наименования чувственных образов. Дело не в том, адекватны ли наши ощущения или нет, а в том, как мы можем *выразить их содержание в языке*. Тем самым, анализ высказываний об ощущениях, по Витгенштейну, возможен только в лингвистических, а не в психологических или физических терминах.

Гилберт Райл (1900—1976) является крупнейшим лингвистическим философом среди последователей Витгенштейна. Для Витгенштейна главной проблемой анализа выступает проблема обоснования языковой игры и критики логического анализа в целом. Витгенштейн пытался посредством обращения к обыденному языку разрешить противоречие «логики» и «игры». Райл «разрешает» это противоречие, разрубая Гордиев узел. Он полностью сводит язык к «игре». При этом он выдвигает критику теоретического познания и рациональности, считая их бесполезными. Райл, в отличие от Витгенштейна, последователен. Он считает, что вторая версия Витгенштейна совершенно правильна. Анализируя язык, мы не видим какой-то «внутренней» сферы, в которых дублируются смыслы предложений. Все проявления «ментального», тем самым, являются фикцией, придуманной философами. На самом деле существуют только языковые феномены и физические действия.

В книге «Понятие разума» (1949) Райл полагает, что именно Декарт дал классическое обоснование современной философии. У Декарта ясно прослеживается дуализм, распространяющийся как на мир, так и на человека. Дуализм является основным принципом философии до сих пор. Интересно, что под понятие «дуализм» для Райла подпадает любая теория, которая хотя бы признает принципиальное различие «разума» и «тела». Декарт, как известно, полагает наличие двух субстанций в человеке: res cogitans, или разум, и res extensa, или тело. Вся последекартовская философия движется в этой парадигме, абсолютизируя то одну, то другую сторону этого противоречия.

Выступая против выделения рациональной субстанции, Райл стремится опровергнуть логицизм «традиционной» философии, которая сводит знание к совокупности теоретических конструкций, практическое применение которым мы находим в чувственном опыте. Аргументы Райла против «мифа Декарта» носят не логический, а лингвистический и психологический характер. Райл пытается обратиться к «обыденному» представлению о деятельности разума, материализованной в языке, и доказать, что «обыденная» и «логическая» деятельности разума не имеют качественных отличий друг от друга. Философ, по Райлу, не должен видеть в формальной логике более глубокое (или первичное) знание по отношению к дискурсу языка. Логика только формализует и «расчленяет» уже существующий языковой дискурс. Витгенштейн заложил основы возможности нового подхода, позволяющего охранить целостность «языкового дискурса».

Идею отсутствия разделения «обыденного» и «логического» знания Райл пытается облечь в теоретическую форму. Прежде всего, он хочет показать, что некоторые действия, отражающие качества разума, не являются интеллектуальными действиями или их следствиями; и именно эти действия лежат в основе обыденного языка. «Интеллектуалистская» доктрина разума, берущая начало с Декарта, делает центральной проблемой философии обоснование метода, направленного на достижение истины. Метод Декарта включает в себя совокупность правил, определяемых чисто рационально и позволяющих решить вопрос об истинности высказывания. Райл полагает, что истины не существует, но не существует именно как *категории*, поскольку существует более фундаментальный «порядок» действий разума. Этот порядок Райл именует *разумными* (intelligent) действиями, противопоставляя их *интеллектуальным* (intellectual) действиям. В английском языке слово intellegence, от которого происходит термин Райла «разумный», переводится так же, как «разведка», получение какой-то информации, сбор данных. Поэтому, можно сказать, что посредством «разумных» действий мы *узнаем* что-либо, знакомимся с чем-то, а посредством «интеллектуальных» действий мы *знаем* что-либо, т. е., подтверждаем и верифицируем информацию. Райл, тем самым, является одним из пионеров широко распространенной в Европе натуралистической точки зрения, согласно которой возможна теория познания, не требующая идеи рациональной субстанции вообще.

Райл возвращается к анализу начального периода овладения языковой игрой в детстве. Многократно соотнося слова с обозначаемыми ими вещами и поступками, ребенок начинает свободно употреблять слова без сопровождения их соответствующими действиями, например, указыванием пальцем. На университетской скамье, полагает Райл, ему докажут, что он соотносит слова с их «сущностями», но здравомыслящий человек вряд ли поверит этой

метафизике. Поэтому Райл пишет: «Так и специалист, когда начинает использовать свои искусственные профессиональные термины, не перестает зависеть от понятий, которые начал усваивать в детской»[1]. Юм однажды сказал, что философ, выйдя из кабинета, перестает употреблять ученый язык и смешивается с толпой. В этом, конечно, есть своя логика, но Райл и Юм односторонни. Несомненно, что азы обыденного языка постигаются в песочнице, а не в университете, но ведь общество упрямо. Человек останется со своим обыденным языком невежественным и темным, если он не пойдет *далее* и не изучит целый ряд специальных языков. Профан во всем, он так и не приобретет какой-либо полезной специальности, требующей теоретических знаний. Трудно вообще понять, как человек, оставшийся на уровне «познания в детской», способен учиться. Неслучайно эта идея Райла была встречена в штыки, поскольку многие аналитики гораздо выше ценили значимость искусственных теоретических языков и не были готовы к столь радикальной переоценке ценностей.

Позиция **Джона Остина** (1911—1960) весьма сходна с позицией Райла. Остин отвергает значимость теоретического познания столь же радикально. В отличие от Райла, критикующего дуализм Декарта, Остин критикует современную эпистемологию за отождествление опыта именно с чувственным восприятием, за попытку придания ощущениям логического обоснования. Остин не порывает с «муровским» стилем философствования, классическим в аналитической мысли. Он также сохраняет и многие приемы философии логического анализа, пытаясь перенести их на анализ обыденного языка. Как и логические аналитики, Остин придает большое значение именно технике анализа языка, именно «мелочам» и «частностям». При этом он постепенно дистанцируется от психологии и филологии, не сближаясь с враждебными для аналитической философии направлениями, типа психоанализа и бихевиоризма, модными среди лингвистических философов. Метод Остина ведет к осуществлению одной поставленной цели — доказать возможность существования множества значений одного слова и показать возможности соотнесения этих значений. Начиная практически все свои статьи, Остин пытается «сбить с толку» читателя, разрешить его привычные убеждения, поставить «частокол» вопросов, опрокидывающих установившиеся представления. Все это делает Остина очень популярной фигурой, одним из символов оксфордской философии. Подобные идеи Остин излагает в труде «Как сочетать вещи со словами» (1955), а также в других сочинениях.

Методология Остина наиболее ярко проявляется в его рассмотрении «описательного заблуждения» в философии. Например, всем говорят: «Объявляется минута молчания». По Остину, это не описание минуты молчания, а «ритуальная фраза», смысл которой заключается в коллективном действии, чтобы отдать дань памяти павшим. Из этого Остин делает вывод, что *не все* истинные или ложные фразы являются дескрипциями. Он выстраивает «двухступенчатую» схему анализа суждений:

1. Сначала фиксируется то, в чем есть *уверенность* на основании правил и соглашений данной языковой игры.

2. Затем, в некоторых случаях, подтверждаем эту уверенность дескриптивными фразами. Например, кто-то говорит: «Видишь — вдалеке птица. Это утка». Вполне можно спросить: «А почему ты решил, что это утка?» Со-

[1] *Райл Г.* Дилеммы // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 133.

беседник в этой ситуации не уверен, что птица — это утка, поэтому нужно перейти на язык дескриптивных фраз.

В этой связи, теория дескрипций Рассела должна быть пересмотрена. Необходимо отказаться от поиска соответствия суждения фактам в *каждом* суждении и, напротив, показать, что многие истинные суждения употребляются в языке, как «трюизмы», не требующие дальнейших комментариев.

Одной из главных проблем анализа обыденного языка, по Остину, выступает доказательство положения о том, что каждый речевой акт неотделим от *действия*; и вообще, что речевые акты являются главными действиями. Любые фразы являются явными или скрытыми побуждениями, намерениями, желаниями, приказами и другими призывами совершить действие. При этом действие считается правильным и необходимым, когда оно соответствует высказыванию. Можно сказать, что его знание прямо зависит от уровня владения той или иной языковой игрой, причем в максимальном количестве ее проявлений.

После подобных рассуждений Остин приходит к выводу, что проблема определения *значения* слова является бессмысленным вопросом. Она бессмысленна, поскольку недооценивается возможность абстрактного изолирования слова из языкового контекста и рассмотрения его вне употреблений в речи.

Виттенштейн, Райл и Остин выступают ведущими лингвистическими философами, заложившими проблематику и основные идеи лингвистической философии. Однако они вряд ли сказали все, что касается анализа обыденного языка. *Ф. Вайсман, Дж. Уиздом, М. Блэк, Н. Малькольм, Д. Хилтон, Р. Кемпсон, Г. Бейкер, П. М. Хакер, П. Уинч, С. Хэмпшир, Г. Энском, Р.М. Хеар, Р. Харре* и другие лингвистические философы обогатили методологию анализа обыденного языка целым рядом интересных проблем и решений. Они также применили эту методологию для решения проблем моральной философии (Хэмпшир, Хеар), социальной философии (П. Уинч, Р. Харре), истории философии (Г. Бейкер и П. М. Хакер). Они внесли большой вклад в изучение, комментирование и введение в научный оборот наследия позднего Виттенштейна, а также в формирование *лингвистического идеализма* как основного подхода к анализу сознания, познания и языка в аналитической философии последней трети XX в. Все вышеупомянутые философы стремились различными способами доказать, что не существует долингвистического сознания, т. е. что *все* содержание сознания выражается в языке и поэтому язык должен выступать главным предметом анализа.

4. Антиреалистические теории анализа

В 1970-х гг. аналитическую философию охватил кризис. Он был обусловлен распадом лингвистической философии как школы, раздроблением ее на множество практически не связанных между собой учений и потерей интереса к анализу обыденного языка в целом. Лингвистическая философия, в свою очередь, дискредитировала неореалистические и логико-аналитические теории, сделав возврат к ним невозможным. Поэтому надо было искать новые пути и новые идеи аналитического метода.

Сама идея систематизации, структурной строгости и методологической четкости была враждебна философии анализа обыденного языка ввиду ее неприятия любых форм логицизма. Однако логический интерес является

существенной составляющей аналитической философии; и здесь лингвистическая философия перестала удовлетворять потребностям. Нельзя сказать, что проект создания новой модели логики — «неформальной» логики языка — был провальным, но он оказался недостаточно обоснованным и мало пригодным для решения большинства научных проблем. И хотя «неформальная логика» Райла не прижилась в аналитической философии, она сыграла свою роль, поскольку вся аналитическая философия превратилась, прежде всего, в философию языка. «Неформальная логика» также не справилась с важной задачей — доказать, что специальные языки науки и логики являются формами обыденного языка. Здесь неудача лингвистических философов была весьма ощутимой. Они не только не смогли доказать родство разговорного языка и специального языка науки, но и заслужили во многом справедливые упреки в «профанации» науки, в непонимании природы ее сущности. В результате в аналитическую философию вновь проникли сциентистские настроения, что привело к заметному снижению интереса к изучению «грамматики». Даже приверженцы лингвистической философии постепенно перестали рассуждать об обыденном словоупотреблении, переключившись на решение логических и эпистемологических проблем. В этой связи, назрела необходимость очередного логицистского поворота, который, не повторяя ошибок философии логического анализа, вел бы к созданию новой модели аналитической теории. Это совпало с периодом роста самосознания аналитической традиции, когда большинство молодых философов стало соглашаться с Айером в том, что лингвистические философы «забыли» классическое наследие, пренебрегая выдающимися идеями Мура, Рассела Уайтхеда, Поппера и др.

В этой ситуации **Майкл Даммит** (1925—2011) выдвигает новый тип классификации философских теорий по принципу *реализм—антиреализм*. Задача Даммита, естественно, не исчерпывается классификацией. Антиреализм становится новой целостной точкой зрения, снимающей «старое» противоречие «реализм—идеализм».

Программу антиреализма можно сформулировать так:

1) Антиреализм отрицает осмысленность истины на основании «трансцендентной верификации», как выводится в реализме.

2) Антиреализм отрицает принцип бивалентности.

Антиреализм настаивает на том... что не существует объективного «материального факта», независимого от нашего рассмотрения или способности рассмотрения.

Даммит является признанным родоначальником антиреализма. Вплоть до конца 1970-х гг. Даммит был философом, известность которого не выходила за пределы узкого сообщества логиков. Он писал отдельные статьи в журналах и выпустил в свет объемистое и детальное исследование по логике Фреге. Однако, как только разразился кризис лингвистической философии, идеи Даммита оказались актуальными и востребованными. Несмотря на то, что Даммит занимается отвлеченными проблемами семантики и логики, его популярность быстро росла. Антиреализм Даммита был принят сообществом аналитических философов как новое слово, способное открыть новые ориентиры, а не как «реставрация» логицизма середины XX в.

Даммит предлагает вернуться к Г. Фреге, которого он считает основоположником аналитической философии. Фреге указал, что реализм опирается на *«принцип бивалентности»*, т. е. возможности однозначного определения

истины или лжи, исходя из универсальных критериев. Уже Мур отходит от идей Фреге, пытаясь противопоставить реализм идеализму, пытаясь показать, что реалисты рассматривают мир как независимый от сознания. В книге «Основания аналитической философии» Даммит считает единственным источником аналитической философии логику Фреге и противопоставляет ему феноменологию Гуссерля. Именно в расхождении этих двух немецких философов Даммит видит начало разделения «аналитической» и «континентальной» философии. Фреге устраняет психологизм из гносеологии, сводя анализ к исследованию высказываний и значений. Гуссерль же, наоборот, делает предметом философии анализ характеристик интенциональных состояний сознания, а не их объектов. Опираясь на логическую теорию Фреге, Даммит приходит к выводу, что аналитическая философия может быть сведена к логическому прояснению языка. Даммит понимает анализ в духе последовательного логицизма. В этой связи, претензии Даммита на определение оснований *всей* аналитической философии, является, конечно, несостоятельным.

Определяя реализм и антиреализм, Даммит применяет циклический метод. Он несколько раз противопоставляет эти положения, каждый раз вводя новые критерии различия. Поэтому антиреализм не имеет простого определения. Даммит пишет: «Антиреалист настаивает на том, что суждение не всегда необходимо истинно или ложно; реалист же настаивает, что делающее суждение истинным или ложным не может отождествляться с тем, что мы признаем как истинное или ложное, когда мы способны сделать это»[1]. Даммит полагает, тем самым, что антиреалист сам *устанавливает* критерии истины и лжи (конечно, не произвольно), и, мало того, допускает существование «индифферентных» суждений в отношении истины и лжи. Реалисты же стремятся выводить *универсальные* критерии истины и лжи, которым подчиняются все языки. «Для реалиста наше понимание суждения состоит в постижении его критериев истинности, которые по определению либо присущи, либо не присущи, но которые могут быть приписаны иами во всех случаях; для антиреалиста наше понимание состоит в познании того, какие признаваемые обстоятельства определяют суждение как истинное или ложное»[2], — пишет Даммит. На этом «витке» определение антиреализма обогащается новым понятием — *признаваемые обстоятельства*. Само по себе противопоставление признаваемых обстоятельств универсальным критериям истинности реалистов уже наводит на мысль, что может быть много языков с различными признаваемыми обстоятельствами, следовательно, может быть не одна логическая теория истины, а много альтернативных логических теорий. Языки науки, метафизики и религии, по Даммиту, равно приемлемы антиреалистом (при условии их логической строгости), поскольку каждый из этих языков опирается на свой набор признаваемых обстоятельств.

Антиреалист не нуждается в *редукционистских* положениях, сводящих истину к чему-то большему, чем его логическое обоснование. Антиреалист утверждает, что истина не сводима ни к чему, кроме самой истины, тем самым обезоруживая реализм. Истина — это просто то, что введено и обосновано логически в качестве таковой; ее невозможно свести ни к логической связанности, ни к соответствию чувственного данного и физического объ-

---

[1] *Dummett M.* Origius of Analitical Philosophy. L., 1993. P. 23.

[2] Ibid.

екта, ни к точному описанию факта и т. д. Истина — это необходимый логический критерий языка, только «сетка координат», существующая на карте, а не на реальной поверхности Земли. «Определенная модель значения требуется *только* для того, чтобы оценить определенные формы следования, осуществляемые как часть нашей повседневной практики»[1], — пишет Даммит. Подобно Муру, отказавшемуся определять добро иначе как добро, Даммит полагает, что истина не может быть определена иначе как истина.

Логический антиреализм, таким образом, не сводится ни к лингвистической философии, ни к неопрагматизму, ни к философии логического анализа, выступая оригинальным направлением аналитической философии. Главной положительной разработкой логической антиреализма Даммита и Райта выступает обоснование возможности существования различных логических систем и критериев истинности, а также выбора между ними. Несмотря на то, что можно оспаривать претензии антиреализма на статус самостоятельной философской теории, а не простой оппозиции существующим теориям анализа, на современном этапе аналитической философии антиреализм является актуальной и востребованной методологией анализа.

5. Натуралистические теории анализа

Основные натуралистические теории анализа сложились уже в 1960-е гг., хотя затем началась быстрая эволюция, не закончившаяся и поныне. Крупнейшим теоретиком натурализма выступает **Джон Серл** (р. 1932) — философ, известный в равной мере в Англии и США и принадлежащий в равной мере британской и американской философии. Серл создал целостную и разностороннюю натуралистическую теорию сознания, которую мы рассмотрим в ее современном варианте. Далее мы рассмотрим идеи других крупных представителей аналитического натурализма, среди которых особенно выделяются взгляды представителей *австралийской школы* материализма (*Дж.Дж. Смарт, Д. Армстронг, М. Девитт* и др.), а также представителей *функционализма* (*А. Тьюринг, Х. Патнэм* и др.).

Джон Серл является крупнейшим представителем современного аналитического натурализма. Основной проблемой его теории выступает материалистическое обоснование деятельности сознания. Изучая структуру сознания и природу познавательных отношений, Серл выводит и решает проблемы, которые до него никогда не ставились в аналитической философии. Целый ряд ключевых идей Серла приводит к новому и оригинальному, хотя и спорному, взгляду на аналитический метод и его применение.

Серл считает, что большинство философов, изучающих сознание, игнорируют значение деятельности мозга, поскольку находятся под влиянием идей рационализма. Декарт, основатель рационализма, определил разум как бестелесную субстанцию, на долгие века установив настороженность философов по отношению к материальным структурам организма. Тем самым, установилось «культурное предубеждение» против материализма, придание ему оттенка морального унижения достоинства человека, сведения духа к «животной» природе.

Основным положением онтологии сознания Серла является утверждение, что *все ментальные процессы совершаются в мозгу*, т. е. не существует

---

[1] *Dummett M.* Origius of Analitical Philosophy. P. 317.

чистого разума, чистых идей и духовной субстанции. Конечно, биологические идеи не сводимы к физическим, а психологические феномены не сводимы к физиологическим, но, по Серлу, тут нет никакого дуализма. Можно вполне принять точку зрения, что мир состоит из физических частиц, не отрицая при этом, что существуют и биологические явления вроде ментальных состояний. Человеческий мозг подчиняется общим биологическим законам. Например, он возник в ходе определенных эволюционных процессов, имеет ограниченный объем памяти и т. п. Мозг человека во многом напоминает мозг обезьян, кошек и китов, являясь всего лишь наиболее развитым на эволюционном древе. Человеческие существа являются частью природы, и ментальные действия обусловлены причинами естественного характера. Позиция Серла заключается в том, что ментальные процессы обусловлены нейрофизиологическими состояниями; и определенные нейрофизиологические причины, в типичных случаях, всегда вызывают определенные ментальные следствия.

Физикалистов и бихевиористов, согласно Серлу, подводит то, что они стремятся во что бы то ни стало описать сознание в «объективных» терминах, тогда как это невозможно в принципе — ведь сознание по своей природе *субъективно*. Неудивительно, что материалисты хотят исключить субъективное, поскольку, рассматривая сознание как совокупность нейрофизиологических процессов, вполне можно отказаться от категории «субъект», заменив ее категорией «индивид» или «организм». Например, фразу «Я хочу яблоко» противники идеи субъективности могут анализировать как фразу «Индивид *x* хочет яблоко».

Серл возражает физиологам и некоторым другим теоретикам сознания, которые доказывают возможность существования *вообще*, независимо от ее отнесения к субъекту *самим этим субъектом*. Эти теоретики, например, считают, что когда мы говорим: «Серл хочет пить», то мы высказываем интенциональное суждение, поскольку говорим об интенциональном акте Серла. Но это не так. Высказывание: «Я считаю, что Серл хочет пить» говорим о нашем интенциональном акте, а не об интенциональном акте Серла, которого, может быть и нет. В этой связи, Серл ограничивает область интенциональности только суждениями о самосознании, т. е. когда человек говорит о собственных ментальных состояниях. Подобный тип интенциональности, единственно допустимый в эпистемологии, Серл называет «эпистемологией от первого лица», противопоставляя ей «эпистемологию от третьего лица».

Интенциональные акты не только существуют «от первого лица», они утверждают «мою», «личную», т. е. индивидуальную и особенную точку зрения. Поэтому, считает Серл, интенциональность обладает *аспектуальностью*, когда мы имеем точку зрения о чем-то особенном для нас. Обращать внимание на перспективный характер сознательного опыта — это хороший способ напомнить себе о том, что *всякая интенциональность аспектуальна*. Например, видение объекта с некоторой точки зрения есть видение его в одних аспектах, но не в других. В этом смысле всякое видение есть «видение-как». Тем самым, не существует познания как отражения, пассивного копирования объекта. Не существует также возможности неинтенционального анализа познания, перевода знания, особенно эмпирического, на «нейтральный» язык чувственных данных. Серл считает, что «аспектуальность» определяется набором категорий, которыми владеем и с помощью которых связываем новую информацию с уже знакомыми вещами. Исходя из этого определения Серла, трудно понять, как возможна материалистическая трак-

товка «аспектуальности». Очевидно, что, в отличие от мозга, центральной нервной системы и интенциональности, «аспектуальность» не имеет никаких телесных коррелятов. Ничто в моем мозгу не заставляет видеть среди пейзажа дом, и видеть его, «как дом». Возможно, скажет Серл и другие натуралисты, эта способность тоже коренится в мозгу и возникла в ходе эволюции, но тогда ее надо объяснить на соответствующем нейрофизиологическом или материалистическом языке. Серл же этого не делает, приводя чисто логические и лингвистические аргументы в защиту тезиса об аспектуальном характере интенциональности. В конце концов, он не может привести иных аргументов для доказательства того, что компьютеры или зомби не обладают аспектуальной интенциональностью.

Когда сознание рассматривается как существенное свойство мозга, то перед аналитиком встают два очень «неудобных» вопроса:

1. Можно ли рассматривать сознание как *машину*, а не как логический субъект?
2. Может ли машина мыслить?

В своем творчестве Серл прошел путь развития от позиции сторонника искусственного интеллекта до позиции противника этой теории. Серл считает, что машина может мыслить, если рассматривать мышление исключительно как логический анализ проблем «от третьего лица», подчиненный определенному логическому алгоритму. «С моей точки зрения, *только* машина и может мыслить, а именно только особый вид машин: человеческий мозг и машины, имеющие то же самое устройство, что человеческий мозг... Мозг, несомненно, является совершенным компьютером»[1], — пишет Серл. Сознание может рассматриваться как машина в свете определенной логической и кибернетической теории. В этом смысле, компьютеры или роботы являются *теми же машинами, что и мы*, т. е. созданы «по нашему образу и подобию». Анализируя программы, мы делаем это по аналогии с процессами в нашем сознании или по аналогии с математическими и логическими алгоритмами, созданными сознанием. Здесь теоретик искусственного интеллекта не имеет особых затруднений. Затруднения начинаются при «обратном» применении этой модели, когда сознание рассматривается как совершенный компьютер. И тут-то оказывается, что взгляд теоретика искусственного интеллекта находится «в плену» у кибернетической модели. Он уже не может видеть в сознании нечто *большее*, чем машину, например, то, что сознание — биологический феномен и обладает интенциональностью. В результате, теоретик искусственного интеллекта предлагает механистический взгляд на главные ментальные феномены: сознание, интенциональность, субъективность, волевые акты.

Основоположником Австралийской школы выступает **Дж.Дж. Смарт** (р. 1920). В книге «Философия и научный реализм» выдвигает аналитическую теорию сознания в духе последовательного материализма. Смарт стремится изобрести «нейтральный» словарь, на котором будут описаны все ментальные свойства. Идея Смарта в том, чтобы создать такие аналитические описания ментального, которые не упоминают того, что они являются ментальными. Например, можно указать на трамвай: «Определенный предмет, принадлежащий парку № 1». Этот предмет делает ясным, что Серл имеет в виду под «нейтральным языком» язык, лишенный «психологических»

---

[1] *Searle J.* Mind, Brains and Programs // Reason and Responcibility. Belmont, 1993. P. 315.

черт, например, язык физиологии. Так, вместо фразы «Я чувствую сладкий вкус финика», можно сказать «Финик определенным образом воздействует на мои вкусовые рецепторы».

Поддерживая Плейса и Смарта, **Дэвид Армстронг** (1927—1994), лидер Австралийской школы, предлагает соединить материалистическую теорию сознания с «прямым реализмом». Армстронг считает, что теория соответствия, хотя она и не идеальна с логической точки зрения, адекватно описывает ментальные действия и критерии их успешного функционирования. Предлагая отказаться от традиционной эпистемологической ошибки, согласно которой объекты делятся на «физические» и «воспринимаемые», Армстронг пишет: «С точки зрения феноменологической ошибки, вторичные качества рассматриваются как качества воспринимаемых объектов»[1]. К 1970-м гг. Армстронг приходит к реалистической теории, которую называет «материалистической теорией сознания».

Главным положением материалистической теории сознания является убеждение в *каузальной зависимости* любых ментальных состояний от физико-химических состояний центральной нервной системы. Аналитическому философу, считает Армстронг, не следует вмешиваться в проблемы физиологии и психологии, он должен работать в сфере онтологии сознания и эпистемологии. Например, типично философским затруднением для любого материалиста является обоснование интеллектуального и художественного творчества. Когда идет речь о пьесах Шекспира, очень трудно предположить, что их появление является результатом чисто биологического организма и объяснимо в физических терминах. Отсюда возникает «эмерджентная» гипотеза, объявляющая художественное творчество высшим видом ментальной деятельности, который не может быть редуцирован к физико-химическим характеристикам. Армстронг возражает сторонникам подобных взглядов. Он упрекает их в том, что, изучая сознание, они опираются на положения конкретных физических и биологических теорий, считая их единственными возможными познавательными моделями. На самом деле это не так, и современные материалисты должны отвергнуть наследие Просвещения, когда материальность сознания доказывалась посредством механистической физики. Процессы в сознании столь сложны, что ни одна современная физическая, кибернетическая или биологическая модель не может их объяснить. Однако сама *возможность* такого объяснения вполне допустима, и материалист должен ее признавать. Аналитический материалист относительно сознания, по Армстронгу, тем самым, должен считать, что все процессы в сознании *могут быть объяснимы* в терминах физики и биологии; но при этом не стоит утверждать, что *вот эта* биологическая или физическая теория объясняет сознание. Ясно одно: прогресс физических и биологических наук неизбежно подтверждает принципиальную справедливость материализма.

Теперь обратимся к *функционализму*. Если Австралийская школа — это союз единомышленников, объединенных общей позицией, то функционализм не обладает такими характеристиками. Функционализм — это натуралистическая теория, согласно которой иметь ментальные свойства значит *находиться в определенном функциональном состоянии*. Функциональное состояние имеет три элемента:

---

[1] *Armstrong D.M.* Perception, Sense Data and Causality // Perception and Identity. N. J., 1979. P. 93.

1. Причина на входе.
2. Преобразование информации внутри системы.
3. Следствия на выходе.

Исходя из анализа элементов функционального состояния, можно a priori предположить, что определенным образом информация *преобразовывается*. Могут быть, конечно, случаи тождества информации на входе и выходе, но это неинтересные случаи. Любой сторонник функционализма, скорее, стремится вскрыть механизм преобразования информации. Привлекательность функционализма в том, что в этой теории можно обойтись без онтологии личности, т. е. можно делать «обходной маневр» по отношению к проблеме сознания и тела. Функциональный анализ, в этой связи, применим не только к человеку. Например, боль можно объяснить для любых вещей, способных ощущать: людей, лошадей, марсиан, литературных героев и т. д. Функционализм в аналитической философии был и все еще является популярной теорией, которая далека от окончательного оформления. Но основные проблемы функционализма заложились еще в 1960 — 1970-е гг. в трудах таких философов, как А. Тьюринг, Х. Патнэм, Д. Льюис, Д. Деннет и др.

Основоположником функционализма выступает **Алан Тьюринг** (1912 — 1954), который в 1950 г. создал кибернетическую теорию искусственного интеллекта, получившую в литературе название «машина Тьюринга». Машина Тьюринга весьма проста с логической точки зрения. Она является простой ЭВМ, в которую входят устройства ввода и вывода информации, а также устройство обработки этой информации. Машина Тьюринга является детерминированной системой, т. е. она совершенно точно перейдет в другое определенное состояние, если находится в этом состоянии. Машина Тьюринга заключает в себе проблему, которая давно волнует многих в современном мире прогресса компьютерных технологий и зоопсихологии. Ведь если животные, психически больные люди, компьютеры и марсиане могут находиться в функциональном состоянии, то они обладают сознанием, следовательно, являются личностями. Вполне можно признать человека и машину Тьюринга вычислительно эквивалентными, поскольку динамика изменения между информацией на входе и информацией на выходе может быть определена, проанализирована и сведена в определенные таблицы типа логарифмических таблиц. Отсюда только один шаг до натуралистического тезиса, что *сознание и есть машина Тьюринга*, и Тьюринг его делает.

Интересная версия функционализма предложена **Дэниэлем Деннетом** (р. 1942) в книге «Содержание и сознание» (1969), хотя затем Деннет отошел от функционализма. Он выступает против «референциальных» попыток Тьюринга отождествить такие ментальные слова, как «мысль», «мнение» или «боль», с состояниями машины. Несмотря на то, что многие интеллектуальные процессы можно формализовать, все равно останется определенный «интенциональный» остаток, например, в виде самосознания, который не формализуем. Деннет предлагает рассмотреть какую-то «умную» машину, например, шахматный компьютер (который столь сложен, что даже программисты не могут предугадать всех его ходов). По Деннету, мы считаем его «умной» машиной, поскольку иллюзорно приписываем ему *наши* характеристики, такие, как «думает», «поступает», «вычисляет». Из этого Деннет делает парадоксальный вывод: с эпистемологической точки зрения машина Тьюринга не мыслит и не вычисляет, но нам прагматически полезно *приписывать* ей мнения, желания и мысли. Мы относимся к машине так, *как будто бы* она рациональна;

это допущение als ob облегчает контакты с машиной, делая ее в некоторых случаях даже частью сообщества. Например, мы убеждены, что банкомат «выдает» нам деньги, а компьютеры имеют «мозги» (на сленге компьютерщиков). Подобные метафоры позволяют воспринимать компьютер как «собеседника» и измерять степень его «интеллекта». Естественно, критики выступали против подобного антропоморфизма в отношении компьютеров. На это Деннет возражает, полагая, что раз никто не смог создать онтологию интенциональных актов, их можно использовать как языковые метафоры и приписывать некоторым компьютерам или роботам. Если же мы ошибемся, то тем хуже для компьютеров, полагает Деннет. Специфика функционализма Деннета заключается в том, что он включает в себя элементы прагматического анализа. Человек — не просто машина Тьюринга и совокупность миллионов клеток-роботов; человеку *полезно* так смотреть на себя, так же, как и *полезно* приписывать машинам свои характеристики сознания.

Проблемы интенциональности и языка занимают значительное место и в современном творчестве Деннета. В труде «Виды психики» (1996) он утверждает, что его прежняя точка зрения, согласно которой компьютеры могут казаться обладающими сознанием, нуждается в пересмотре. Дело в том, что не все, что может обладать интенциональностью, обладает психикой. Например, нельзя сказать: «Мы едем по дороге — я и мой грузовик». Причина коренится, скорее, не в материальных структурах, а в особенностях социума и языка. Например, в современном мире собаки, кошки и лошади воспринимаются как обладающие психикой существа, которым можно приписать такие местоимения, как «она», мы», «вы» и т. д. Тем самым, интенциональность сама по себе не является достаточным условием для возникновения сознания; необходимо еще и обладание *психикой*. Это неизбежно закрепляется лингвистически, гарантируя носителю психики определенный моральный статус. Таким образом, он отходит от целого ряда «классических» положений натуралистического материализма. То, что он понимает под «психикой», мало похоже на мозг, компьютерную программу или машину Тьюринга. Это не только материальная структура, но и лингвистическая сущность, закрепленная в науке, морали и правовых актах. Натурализм Деннета, в этом смысле, приобретает значительно более «ослабленную» форму, чем функционализм раннего Патнэма или когнитивизм Девитта, несмотря на то, что поздние книги Деннета по-прежнему наполнены биологическими и физиологическими аргументами.

В заключение отметим, что в рамках современных натуралистических теорий сознания далеко не сказано последнее слово. Практически все классики этой теории еще здравствуют и постоянно обновляют свои теории. Несмотря на то, что основные, классические проблемы натуралистической теории анализа уже поставлены и обозначены, центральная проблема соотношения мозга и интеллекта (особенно искусственного интеллекта) еще далека от своего решения и волнует умы философов.

6. Неопрагматизм

Неопрагматизм, являющийся важной частью послевоенной аналитической философии, тесно связан с *прагматизмом*, основанным **Чарльзом Пирсом** (1839—1914) в 1878 г. Пирс считал, что не существует чистой мысли, лишенной практической функции. Функции мысли проявляются, пре-

жде всего, в тех действиях, которые мы производим с их помощью, а также в ожидаемых следствиях (или практическом эффекте) этих действий. Тем самым, «прагматическая максима» Пирса звучит так: не существует мысли в отрыве от особого, практического, смысла, т. е. от действий, которые человек может осуществить, руководствуясь этой мыслью. В зависимости от степени успешности практических следствий мы считаем идею более или менее пригодной для решения конкретной научной задачи.

Подлинным создателем прагматизма как философского направления выступает **Уильям Джеймс** (1842—1910). Он сумел освободить идеи Пирса от отвлеченного логицизма, развить их, сделав их понятными для широкой образованной публики. В книге «Прагматизм» (1900) Джеймс выдвинул положения, ставшие манифестом этого учения. Общая идея прагматизма Джеймса направлена против абсолютного идеализма и рационализма, господствовавших в США в начале XX в. *Прагматистский метод* Джеймса заключается в том, что, при изучении любого предмета или теории мы должны рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете или теории (и какие из них мы можем ожидать в будущем). Указывая наилучшие практические следствия, прагматистский метод должен положить конец метафизическим спорам, которые без конца тянутся в философии. Джеймс ставит истинность теории в прямую зависимость от ее практического эффекта, «наличной стоимости».

Кризис прагматизма, вероятно, привел бы к его закономерному разложению, если бы не появилась лингвистическая философия. Оказалось, что некоторые положения лингвистической философии созвучны прагматизму, несмотря на то, что сформулированы совершенно независимо. Среди положений лингвистической философии можно выделить такие: плюрализм языковых игр и не существование универсального языка науки, отказ от приоритета логического языка по отношению к обыденным и частно-научным языкам, рассмотрение речи как действия, внимание к практическому действию фраз и т. д. Такие положения, при умелом исполнении, было вполне возможно «привить» к положениям прагматизма. Эту сложную и ответственную работу проделал **Уилфрид Ван Орман Куайн** (1908—1996), который переориентировал прагматизм с изучения опыта на изучение языка, а также включил в проблематику прагматизма логический анализ. Куайн превратил прагматизм в принципиально новую доктрину, совершив то, о чем уже давно мечтали некоторые теоретики прагматизма. В 1950-х гг. он создал на основе прагматизма новую форму аналитической философии, которая стала оригинальным и конкурентоспособным учением, существующим на равных правах с философией логического анализа и лингвистической философией. Итак, Куайн совершил переворот в прагматизме, превратив его в форму аналитической философии.

При рассмотрении неопрагматистских торий анализа необходимо постоянно иметь в виду, что именно эти теории оказались наиболее созвучны *постмодернизму*, «волна» которого к 1970-м гг. докатилась и до аналитической философии. Современный неопрагматизм в США и Англии является «оплотом» постмодернизма в аналитической философии и оказывает серьезную конкуренцию на мировой арене «исконному» французскому постмодернизму.

Наиболее активные сторонники постмодернистских идей в современном неопрагматизме пытаются «подорвать», деконструировать теорию соответ-

ствия, являющуюся классическим базисом всей аналитической традиции. Это им во многом удается, но их успех относителен. Сторонники постмодернизма в философии неопрагматизма стремятся в ходе деконструкции оснований аналитической философии превратить ее в новую, «постаналитическую» форму. Это, по их мнению, выведет аналитическую философию из тупика.

Куайн является одним из тех последователей Виттгенштейна, который взял из его теории прежде всего положение о социальном характере языковой игры. Гораздо меньше его увлекают анализ обыденного словоупотребления и языкового поведения. Тем самым, Куайн с самого начала занимает двойственную позицию относительно языка. С одной стороны, он поддерживает лингвистических идеалистов, доказывающих первичность обыденного языка и неотделимость любого выражения сознания от языка, с другой стороны, он считает возможным существование специальных языков, не сводимых к формам обыденного языка. Однако Куайн выводит этот тезис очень осторожно. Выступая сторонником лингвистической философии, Куайн, тем не менее, «отклоняется» от нее, попадая в известное положение между двумя стульями. Знакомясь с Куайном, можно вынести убеждение, что он так и не смог четко и однозначно определить статус логического языка. Возникло противоречие: все языки — формы обыденного языка и могут быть сведены к нему, но язык логики (как и некоторые другие искусственные языки) *полезно* считать, по крайней мере, «частично искусственным языком».

Рассуждая о языке, Куайн выступил последовательным критиком теории дескрипций Рассела. Например, возьмем слово «Пегас». Куайн считает, что существование Пегаса не обязательно для логика; достаточно дать такую дескрипцию, которая точно опишет нашу идею. Определив Пегаса как «крылатую лошадь, пойманную Беллерофоном», можно анализировать высказывание «Пегас существует» по аналогии с высказыванием «Автор *Веверлея* существует». Суть возражения Куайна сводится к тому, что нам нельзя сказать: «Пегаса нет», поскольку, отрицая его существование, мы уже предполагаем, что он существует логически. То есть мы мыслим о Пегасе в терминах «пегасирования»; и эти термины вводятся идеально, посредством логического или лингвистического определения. Приведем еще один пример. Куайн утверждает, что, говоря: «Некоторые собаки белые», подразумеваются только *белые собаки*, а не «собаковость» или «белизна».

Гораздо более значимой проблемой в логике, чем проблема доказательства несуществования Пегаса, Куайн считает проблему обоснования языковой коммуникации. Возникает проблема интерпретации иного языка, т. е. проблема *перевода* с одного языка на другой. Проблему перевода Куайн делает центральной проблемой философского анализа, и он приходит к скептическим выводам, доказывая, что полный перевод невозможен. На первой странице своей главной книги «Слово и объект» (1960) Куайн пишет: «Проблема перевода сталкивается с систематической неопределенностью»[1]. Методологии перевода могут быть составлены различными способами и, хотя они пригодны для осуществления языковых диспозиций, они, тем не менее, несовместимы друг с другом.

Для удобства анализа Куайн берет случай «радикального» перевода, т. е. перевод фразы английского языка (для нас, конечно, русского) на язык малоизвестного народа, каких-то туземцев или аборигенов. Мы поработаем с

[1] *У.В.О. Куайн*. Слово и объект. М.: Логос, 2000. С. 13.

примером самого Куайна, а затем приведем и свои примеры, а также соображения по этому поводу.

Когда мимо пробегает животное, абориген, узнав его, говорит: «Гавагай», и лингвист записывает предложение «Кролик» в качестве перевода, который необходимо проверить в различных языковых ситуациях. Если этот перевод будет «работать», то его вполне можно допустить как наилучший из возможных, точно отражающий смысл фраз аборигенов. Для этой цели Куайн вводит важную категорию — *стимульное значение*. Под этим понятием Куайн понимает готовность связывать услышанные, произносимые и продуманные про себя предложения с определенными действиями, реакциями, намерениями и т. д. Вводя этот натуралистический критерий, Куайн усматривает много проблем, возникающих при переводе «Гавагая» или «Кролика», и наоборот. Дело в том, что подобие стимульного значения в языке аборигена носит характер символического, а не буквального сходства.

Можно было бы возразить Куайну, что такое повышенное внимание к оттенкам значений и употреблений слов в различных языках является излишним педантизмом. Не объявить ли различия между кроликами и гавагаями эпистемологически несущественными? Куайн вполне разделяет это желание в отношении практических целей, но не в сфере логики. Заслуга Куайна заключается в том, что он одним из первых в аналитической философии отказался видеть в идеальных или обыденных языках универсальное мерило переводов и поставил вопрос о *взаимной переводимости* (а не только различии и несоответствии) различных языков. Причем непереводимость усиливается при отсутствии соответствующего физического объекта, например, в случае с абстрактными или моральными словами. Если в ситуации «Гавагай — Кролик» еще можно выкрутиться, то в случае перевода слов «зануда» или «холостяк» на другой язык нам неизбежно следует ожидать стимульные значения, несовместимые с нашими собственными. При этом следует учитывать, что стимульная синонимия может теряться только для *разных* говорящих, т. е. должно быть, по крайней мере, два собеседника. В пределах индивидуального сознания стимульная синонимия присутствует в любой ситуации, хотя и не приложима к абстрактным высказываниям.

Выход, который должен найти лингвист, чтобы снизить риск неточности перевода, заключается в переходе от анализа отдельных высказываний к анализу *контекста*, в который это высказывание помещено. Переводя фразы аборигенного языка, лингвист должен учитывать целую «проекцию языковых привычек», чтобы сопоставлять их со своими собственными. Тем самым, лингвист как бы «катапультируется» в аборигенный язык. Куайн использует и другую метафору. «Погружаясь» в чужую языковую среду, мы делаем прививку куста или дерева, как это делается в садоводстве. Таким способом можно если не избежать, то, по крайней мере, обойти стимульную несинонимию относительно конкретных единичных высказываний.

Холистическая связность языка, тем самым, выступает для Куайна более важным компонентом обоснования языка, нежели положения теории соответствия. Он утверждает, что любая система аналитических гипотез может неадекватно описывать реальность; но ни одна из них не обладает монополией на правильность ввиду неизбежной провинциальности любого языка. Выражаясь абстрактным языком логики, ни один контекст не может:

1) охватить все возможные контексты. Всегда будет возможность обнаружить что-либо, не включенное в этот «большой» контекст;

2) описать вещь или событие способом, исключающим все другие способы описания. Всегда может быть приведено альтернативное описание кролика через частный случай кроличьего бега.

Холизм Куайна сочетается с доказательством невозможности логического и онтологического обоснования существования универсального языкового контекста. Предлагая натуралистический взгляд на язык, Куайн обрекает нас на извечную «провинциальность» всех наших идей, хотя и оставляет свободу перемещения в другие «провинции», не ограничивая свободу выбора языкового контекста. Зависимость человека от какой-либо холистической структуры языка постулируется Куайном в «мягкой» форме: мы *всегда* включены в пределы языкового контекста, но это не обязательно должен быть *единственный* языковой контекст, наподобие идеального языка логики или русского разговорного языка.

Не все представители неопрагматизма принимали «ироническую» позицию Куайна по отношению к классическим проблемам философии, отказываясь видеть в концептуальном релятивизме феномен интеллектуальной свободы. Лидером таких «консервативных» неопрагматистов выступает американский философ **Дональд Дэвидсон** (1919—2003), создавший оригинальную гносеологическую теорию сознания, языка и интерпретации.

Следуя Куайну, Дэвидсон принимает тезис о плюрализме языков и отсутствии основного, базисного языка. Различные языки имеют семантические, эпистемологические лингвистические особенности, которые делают их индивидуальными и часто единственными в своем роде. Здесь Дэвидсон полностью согласен с Куайном, тем более, что последний открыто признавал определенную степень соавторства с Дэвидсоном. Например, в науке при переходе от одной теории к другой термины часто неуловимым образом меняют условия своей применимости. Такие слова, как «сила», «атом», «клетка», «звезда», «мотив» и т. п., могут изменить свои значения после научной революции, несмотря на то, что их фонетические и лексические значения остаются прежними. Поэтому значительную роль приобретает *интерпретация*, т. е. умение выразить то, что говорит или пишет другой человек, на нашем языке. В отличие от Куайна, Дэвидсон больше говорит об интерпретации, чем о переводе, поскольку разочарован в самой актуальности этой проблемы. Интерпретируя предложения иного языка, мы не только изучаем их в отдельности, но и учитываем целостный контекст этого языка, включая и «нереализованные диспозиции» говорящего. Правильная теория интерпретации, таким образом, должна удовлетворять двум условиям: мы должны понимать все предложения говорящего (как высказанные, так и только задуманные), а также уметь верифицировать суждения в терминах изучаемого языка.

Чтобы реализовать свою программу освобождения от релятивизма, Дэвидсон критикует куайновскую теорию перевода. Вопреки Куайну, он доказывает, что *невозможно доказать невозможность перевода*. Тезис об относительности истины и даже мира по отношению к языку, по мнению Дэвидсона, не влечет за собой ни утверждения о взаимной переводимости, ни утверждения о взаимной непереводимости языков. Дэвидсон хочет сказать, что Куайн, свергнув догму логических аналитиков о наличии «нейтрального» языка науки, поставил на их место новую догму, догму со знаком «—», постулируя принципиальную неудачу перевода. Принцип Куайна вступает в противоречие с потребностью в успешной интерпретации, направленной

на достижение коммуникации, а не на констатацию нашего языкового одиночества.

Дэвидсон считает, что можно обосновать идею коммуникации, не впадая при этом в лингвистический универсализм. Для этого следует признать истину «относительной» к языку, и сделать относительность существенной чертой любого перевода. Даже допустив плюрализм языков, мы должны позаботиться о наличии *публичного* языка внешних объектов, который уравновесил бы сепаратистские тенденции *приватных* языков. Истина относительно мира, по Дэвидсону, лежит в той точке языковой коммуникации, в которой максимально возможное количество различных языков придет к согласию и взаимопереводимости. Именно таким языком, в большинстве нормальных ситуаций, выступает повседневно употребляемый обыденный язык. Мир для Дэвидсона — объективный мир, а не экран, который работает по программе определенного языка наподобие телевизионных каналов. «Концептуальный релятивизм возможен, но он бесполезен», — к такому положению можно свести аргументы Дэвидсона против релятивизма.

В отличие от Куайна и Дэвидсона, **Ричард Рорти** (1931 – 2007) вырабатывает отношение неопрагматистской философии не только к аналитической традиции, но и ко всей классической философии в целом. Рорти доказывает, что после «лингвистического поворота» в философии многие классические философские проблемы потеряли свою актуальность. Прежде всего, среди «устаревших» проблем, Рорти выделяет проблемы рациональности и обоснования опыта. Куайн и Дэвидсон, по Рорти, отказались от классического наследия в принципе, «разделались» с ним, став по ту сторону рационализма и эмпиризма. Они увидели во всех философских проблемах случайные построения, высказанные на одном из возможных языков. «Наш язык и наша культура являются в той же степени случайностью, в какой является возникновение, например, орхидей или антропоидов в результате тысяч небольших мутаций»[1], — пишет Рорти. Все трансформации в философии — это языковые трансформации, просто замена одного словаря на другой. В этой замене мода, субъективные пристрастия, идеологический фактор играют не меньшую роль, чем объективная преемственность школ и концепций. Не существует универсальной философии, как и не существует универсального языка. Все философские системы берут начало из других систем, исправляя или изменяя их по своему усмотрению. Согласие или несогласие со словарем предшественников для Рорти важнее, чем альтернативное описание человека или реальности.

Главный труд Рорти «Философия и Зеркало Природы» (1979) посвящен подведению итогов аналитической философии середины XX в., в ходе которого он формулирует свои взгляды. «Аналитическая философия представляет собой еще один вариант кантианской философии, отличающийся от прежних главным образом тем, что в ней обсуждаются скорее лингвистические, а не ментальные репрезентации, скорее философия языка, а не "трансцендентальная критика" или психология»[2], — пишет Рорти. Виттенштейн, Дьюи, Куайн и Дэвидсон для Рорти — герои борьбы с «научной» аналитической философией, с ее универсалистскими претензиями. Эти философы пропагандировали «назидание», а не анализ, выработку приват-

---

[1] *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 38.

[2] *Рорти Р.* Философия и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997. С. 6.

ного философского языка, а не «журнальную» деятельность. Они выступают «аномалиями» в аналитической мысли и не вписываются в общие рамки этого течения. Рорти, тем самым, критикует не только базовые проблемы, но и сам стиль аналитической философии. При этом, несмотря на резкость высказываний, он не хочет порывать с этой традицией. Скорее, он рассматривает себя как аналитика, «выросшего» из тесной одежды прежней парадигмы. Новые ценности Куайна и Дэвидсона Рорти хочет водрузить на место старых ценностей Мура и Рассела. При этом в качестве главной мишени «старой» парадигмы аналитической традиции Рорти выбирает *теорию соответствия*, лежащую в основе как неореализма, так и философии логического анализа.

Рорти выдвигает *«переописания»*, когда следует смотреть на философов скорее с точки зрения их вклада в философию и с точки зрения «исторической перспективы», нежели с точки зрения действительного характера их теорий. Конечно, Витгенштейн и Куайн не стремились «порвать» с прежней аналитической философией и даже не считали ее «устаревшей». Выдвигая новые подходы и идеи, они и не предполагали, что Рорти превратит их в столь радикальных революционеров.

От субъективных оценок Рорти перейдем к действительной сути его критики теории соответствия (или «теории репрезентации», как грубо выражаются некоторые переводчики). Для критики теории соответствия Рорти выводит метафорический образ *Зеркала Природы*, который был предложен еще в Новое время и усилиями Мура включен в суть аналитической философии. Именно в этом смысле Рорти оценивает раннюю аналитическую философию как «кантианскую» философию. Конечно, логика Рассела не определяет структуру мира, как логика Канта, но Рассел так же, как и Кант, считает язык логики универсальным языком. Таким образом, метафора Зеркала Природы включает в себя два элемента:

1. *Реалистическая философия*, доказывающая независимость реальности от познания и деятельности.

2. *Универсальная логическая теория*, сводящая все возможные языки к единому языку, точно описывающему факты.

Прагматистское допущение теории как руководства к действию и неопрагматистскую трактовку анализа языка Рорти сочетает некоторыми постмодернистскими взглядами на философию. Он предлагает не реформировать, а *отбросить*, переописать, подвергнуть деконструкции классическую философию и теорию соответствия. Пропагандируя необходимость «целевого» сдвига в философии, Рорти ставит задачей «не Единственно Верное Описание, а расширение репертуара альтернативных описаний». Рорти приветствует «размножение» различных философских точек зрения, их взаимную несовместимость и творческую конкуренцию. При этом эти точки зрения могут быть вполне случайными и не подкрепляться «классическим» авторитетом. Выражаясь иными словами, Рорти выступает за философский *номинализм*, когда любая теория рассматривается не более как помощник для проведения философских разговоров. В одном месте своей книги «Случайность, ирония и солидарность» (1989) Рорти вообще считает «лингвистическое» синонимом «человеческого». А в другом месте той же книги, анализируя причины приверженности человека определенному языку, он допускает, что выбор языка не менее случаен, чем выбор друзей.

Деконструкция «классической» философии, критика теории соответствия, лингвистический и физический натурализм, рассуждения о необходимости отбросить «старые» философские проблемы сходятся к единому центру, объединяющему все стороны многогранного учения Рорти. Речь идет о концепции истины, которая в какой-то степени может выступать не только теорией философа Рорти, но и *неопрагматистской теорией истины* вообще. Мы полагаем, что именно Рорти является создателем этой теории, поскольку ни Куайн, ни Дэвидсон не делали истину центральным понятием своей концепции, не связывали ее с неопрагматистским характером своих концепций и, что не менее важно, не связывали ее с «классическим» прагматизмом.

Рорти считает невозможным доказательство объективности истины. Если рассматривать истинность как соответствие фактам или идеям, то неизбежно возникнет различие между «истинами» и Истиной, воплощающей в себе все бытие. Рорти полагает, что ошибочно рассматривать человеческое познание как движение к уже существующей Истине. Истина выступает человеческой характеристикой и не может существовать в отрыве от сознания и деятельности.

Утверждая неискоренимый плюрализм языков и критериев истины, Рорти не призывает к выбору одного из них. Скорее, нужно осуществлять две процедуры:

1. Свободное пользование различными «словарями», если это влечет за собой достижения, которые считаются успешными.
2. Выработка нового словаря, особенно в тех случаях, когда дискуссии между существующими словарями зашли в тупик.

Работа интеллектуала заключается в способности оперировать максимально большим количеством языков, вырабатывая при этом новые языки. В первом случае интеллектуал выступает как эксперт, во втором случае — как генератор идей, творческая личность. Истина «делается», а не находится. Она изобретается человеком точно так же, как поэт создает ранее не существующее стихотворение. В этой связи Рорти предлагает провести *поэтизацию* теории истины. «Поэтизацию» необходимо противопоставить «рационализации» и «сциентизации». Фантазия и воображение, разговоры и обсуждения должны стать главными условиями для создания различных истин. Рорти считает, что релятивизм, неизбежно возникающий при допущении такой теории, является гораздо меньшим злом, чем универсализм.

7. «Реализм с человеческим лицом» и внутренний реализм

Метафора, вынесенная в название главы, навеяна заглавием книги *Реализм с человеческим лицом*, выпущенной Х. Патнэмом в 1993 г. Проделав длительный путь развития аналитического философа, Патнэм пришел к программному тезису о возникновении и развитии на протяжении всей второй половины XX в. новой формы реализма, непохожей на «метафизический» реализм неореалистов и «логический» реализм сторонников верификационной теории анализа. Эта новая *человеческая форма* реализма сформировалась в борьбе с различными антиреалистическими течениями аналитической мысли: лингвистической философией, антиреализмом, натурализмом и неопрагматизмом. С позиции «реализма с человеческим лицом», все формы лингвистического идеализма, антиреализма и натурализма закономерно

пришли к релятивизму, поскольку они ошибочно проигнорировали реальные основания мира, человека и общества, которые нельзя поставить в полную зависимость от языка и концептуальной схемы.

За осуществление этой не простой задачи взялись два американских мыслителя, которые разными путями пришли к родственным взглядам: **Нельсон Гудмен** (1906 — 1990) и **Хилари Патнэм** (р. 1926).

Здесь мы ведем речь о внутреннем реализме, и пока это еще не определенное понятие. К тому же это сложное понятие, затрагивающее массу других понятий и концепций. Поэтому, чтобы начать, мы ограничимся тем, что определим *внутренний реализм* как новейший в аналитической философии тип реализма, когда в определение реализма вводятся три новые положения:

1. О мире, языке, обществе, морали и т. д. можно говорить только в рамках определенной *исторической перспективы*; поэтому наше знание о мире — это знание человека, живущего в рамках определенной культуры и традиции.

2. Логические и эпистемологические критерии опыта, мышления и языка в тех вопросах, когда идет речь о реальности, устанавливаются в пределах концептуальной схемы. То есть существует плюрализм определений того, что считается «реальным», «истинным», «значимым» и т. д.

3. Внутренний реализм вступает в оппозицию с любыми попытками построения «единственно правильной» методологии. При этом они критикуют как универсалистский метафизический реализм, утверждающий наличие «космической» реальности, так и релятивизм, который доказывает невозможность изучения реальности или произвольность определения критериев реальности. В последнем отношении внутренний реализм особенно значим, поскольку выступает одним из самых крупных философских направлений не только в аналитической, но и в мировой философии, способных положительно преодолеть релятивизм и показать, как не попасть под власть деконструктивизма, иронизма и эпистемологического анархизма. В этой связи, мы смотрим на внутренний реализм как на попытку нового восстановления «классических» идей и ценностей в философии.

Будучи в раннем творчестве поклонником прагматизма, Гудмен, тем не менее, не соглашался с прагматистским определением истины и реальности. Уже в статьях 1950-х гг. Гудмен отвергает идеи Дьюи и Куайна, согласно которым критерии истины и реальности устанавливаются в рамках концептуальных схем. Гудмен считает, что критерии истины должны быть выражены не в терминах того, что признается как полезное и уместное, и не в терминах определенного языка, а «в терминах реальных явлений». В этой связи, Гудмен осознает себя философом, более близким к реализму, чем к инструментализму. Выражение «Снег бел» истинно не потому, что снег бел (как считал Куайн), а потому, что в нашем мире мы можем сказать: «Снег бел» только тогда, когда снег объективно, на самом деле, бел.

Можно сказать, что Гудмен является основоположником *плюралистического реализма*, главным положением которого является следующее: существует один реальный мир, но в рамках этого мира существует множество онтологических и космологических схем, или возможных миров. В истории человеческой мысли было создано много космологических схем, часто несовместимых друг с другом. Позиция плюралистического реализма Гудмена терпима к любому *человеческому* видению мира. Она не терпима по отношению к тем метафизическим, релятивистским и онтологическим теориям,

которые утверждают какое-то одно человеческое видение мира в качестве единственно возможного или утверждают принципиальную невозможность познания реального мира.

Согласно Гудмену, человек живет скорее не во вселенной, а, если можно так выразиться, среди различных «способов описания» вселенной, принимая или отвергая некоторые из них. Любой способ описания мира является *символической системой*, предполагающей внесение в мир созданной человеком логической, поэтической или мифологической структуры. В этой связи миры *созданы* человеком, и способ его создания уникален именно для этого мира

Х. Патнэм создал к 1981 г. концепцию *внутреннего реализма*, которую он развивает до сих пор и которая является крупнейшей теорией «человеческой формы» реализма. Эта концепция не лишена фундаментальности, не только вследствие концептуальной строгости и оригинальности, но и вследствие хорошей критической проработки. Перед тем, как строить положительные теории, Патнэм детально критикует установки своих философских противников: лингвистический релятивизм, натурализм и метафизический реализм.

Результатом критики Патнэмом лингвистического идеализма является следующее правило эпистемологического анализа: чтобы понять значение слова, предложения, теории, нарратива и т. д., необходимо *выйти за пределы* концептуальной схемы и языка. В противном случае, наши взгляды можно будет редуцировать к крайнему релятивизму, утверждающему принцип «Все годится». В конце концов, релятивисты, пытаясь обесценить любые указания на соответствие, доказывают ложность любых предположений, согласно которым мысли вообще на что-то указывают и к чему-то отсылают. Но при этом, кроме только что отмеченной противоречивости, релятивизм упускает из виду, что предпосылкой любой мысли и фразы является существование некоторого вида *правильности*, и что некоторые высказывания на этом основании вполне могут отвергаться как бессмысленные. Релятивист, считает Патнэм, не может провести различия между самой мыслью и тем, на что она указывает.

Реализм Патнэма, в этой связи, включает в себя сознание и человека, как главные предметы исследования и осмысления. Поэтому Патнэм, можно сказать, в буквальном смысле выводит «человеческую форму» реализма — «реализм с человеческим лицом». Патнэм считает, что реализм неореалистов и логических аналитиков, типа Рассел и Айера, — это *метафизический реализм*, реализм-как-если-бы-в-нем-не-было-человека (или «Реализм с большой буквы»). Взамен Патнэм выводит новый тип реализма и новую «перспективу» реалистической эпистемологии, называемую им *внутренним реализмом*.

Как уже отмечалось, Патнэм выступает против современного лингвистического идеализма и неопрагматизма, считая их релятивистскими направлениями в философии. Критика релятивизма и его преодоление составляет одну из главных тем аналитической философии Патнэма. Для критики эпистемологического анархизма Патнэм предлагает ввести понятие «экстенсионал», с помощью которого обозначается объективное содержание вещи, события, идеи и т. п.

Теорию соответствия, согласно которой существуют неизменные факты, которые описываются в различных теоретических схемах, Патнэм на-

зывает «волшебной теорией референции». Согласно этой теории, только одно описание будет считаться правильным в любой момент времени — то, которое наиболее точно соответствует фактам. Патнэм называет эту теорию «волшебной», потому что в идеале, как полагают некоторые наивные реалисты, теория, соответствующая фактам не будет меняться до тех пор, пока не изменятся сами факты. Такой тип реализма Патнэм называет метафизическим реализмом, или «точкой зрения Божественного взора». Метафизический реализм, по Патнэму, — это не теория, а совокупность различных теорий в рамках единой «перспективы». Согласно этой перспективе мир состоит из некоторой совокупности независимых от познания объектов, и существует только одно полное и истинное описание мира. Патнэм называет эту перспективу *внешней перспективой*. Почти все теории в рамках метафизического реализма сводятся к допущению идеального логического субъекта, обладающего «божественной» монополией на верификацию любой теории.

Патнэм считает философию внешней перспективы ложной, хотя и соглашается с ее реалистическим характером. Альтернативная точка зрения заключается в том, что мир действительно существует независимо от сознания, но все наши данные о мире зависят от определенной точки зрения, определенной системы убеждений. Поэтому истина определяется как соответствие с данными нашего опыта и положениями системы убеждений, а не от независимого «положения дел». Тем самым, существует *плюрализм* систем убеждений и различных альтернативных способов видения реальности. Этот новый подход, противоположный внешней перспективе, Патнэм называет *внутренней перспективой*.

Итак, согласно внутренней перспективе реализма, объекты не существуют независимо от концептуальных схем и систем описаний. Человек разделяет мир на объекты, вводит новые языки, видит мир определенным образом и т. д. Такую форму реализма, свойственную Патнэму, мы называем *внутренним реализмом*, утверждающим плюрализм различных видений реальности и зависимость любого языка или теоретического построения от концептуальной схемы. Задача Патнэма заключается в том, чтобы доказать новизну этого типа реализма, доказать, что он не является «промежуточной» теорией между метафизическим реализмом и неопрагматизмом.

Таким образом, Патнэм является единственным представителем «человеческой формы» реализма, который построил систему плюралистического, внутреннего реализма во всех главных разделах аналитической философии, а не только в философии истории, онтологии или моральной философии. Патнэм не только создал новую систему и методологию в аналитической философии. Он также провел продуманную широкомасштабную критику релятивистских методологий в современной аналитической философии. Значение Патнэма в том, что после него релятивизм утратил гегемонию, став *анахронизмом*. Несмотря на ошибки и непоследовательность, которые мы часто критиковали, Патнэм выступил именно тем философом, который доказал несостоятельность «постклассического» и «постметафизического» проектов в аналитической мысли. И хотя Патнэм не был радикален в своей критике, он сумел вывести аналитическую философию к новой парадигме — внутреннему реализму.

Достижения и передовой характер «человеческой формы» реализма сопровождаются определенными слабостям и не решенными проблемами.

Конец XX в. прошел под знаком метафилософских проектов, и аналитическая философия не является исключением. При этом, однако, еще не ясно, каким трансформациям подвергся аналитический метод. Сохранил ли он ту эпистемологическую и логическую «чистоту», которые, по мнению Рассела, столь чужды трансцендентально ориентированной континентальной философии? Не потерял ли аналитический метод свое «лицо» при экспансии герменевтических, феноменологических, структуралистских методов? На эти вопросы еще нет законченного ответа. Поэтому такие новшества, как внутренний реализм, рациональность традиции, нарративная логика, конструирование миров и т. д., являющиеся, несомненно, новым словом в англо-американской мысли, нуждаются в развитии, критике и переработке.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология занимает особое место среди других направлений западной философии XX в. Ее основатель **Эдмунд Гуссерль** (1859—1938) разработал такое философско-методологическое учение, которое оказало и оказывает влияние почти на все существующие до настоящего времени школы. Феноменологическое направление можно приблизительно разделить на три группы. Во-первых, это само учение Гуссерля и его непосредственных продолжателей и учеников. Во-вторых, известные мыслители XX столетия, которых не совсем удачно объединяют под одним названием экзистенциалистов. В-третьих, различные психологические, психиатрические и социально-философские школы, часто называемые гуманистическими.

Кроме этого, методологические процедуры феноменологии используют представители религиозной философии, структурализма, постпозитивизма, герменевтики, лингвистической философии и т. д. Отдельные известные ученые, например, математик Г. Вейль, в своих областях нередко ссылались на философию Гуссерля как стимулирующую их работы. Феноменологический метод используется в литературоведении, антропологии, социологии, теологии, этике, эстетике и т. д. Примерно с 80-х гг. XX в. феноменология все больше распространяется не только в континентальной, но и в англо-американской философии. Все это говорит об общефилософском значении феноменологического метода. У Гуссерля и его учеников метод и теоретическое учение неразрывно связаны, и ныне применение феноменологического метода определенным образом модифицируется в соответствии с общей направленностью учения.

Прежде всего, необходимо учитывать *эволюцию философии* Гуссерля, в которой очевидно постепенное расширение и обогащение его методологии. Будучи учеником знаменитого математика К. Вейерштрасса, Гуссерль защищает докторскую диссертацию по вариационному исчислению, но, посещая лекции в Вене известного философа и психолога Ф. Брентано, он решает посвятить себя философии. «Философия арифметики» (1891) была его первой философской работой, в которой он пытается дать обоснование важнейшим математическим понятиям — «числа», «множества», «отношения» и т. д. Его он проводит с позиций психологизма, стремясь вывести эти понятия из элементарных психических актов. Но уже в этой работе он увидел, что эмпиризм и сенсуализм не в состоянии дать такого обоснования и ввел понятие «чисел в себе».

На непоследовательность позиции Гуссерля указал в рецензии на книгу Г. Фреге и там же рассмотрел главные недостатки психологизма как субъективизма и релятивизма. Под влиянием этой критики, а также после знакомства с «Наукоучением» чешского математика и философа Б. Больцано и работами неокантианца П. Наторпа Гуссерль предпринимает детальную критику психологизма в логике в первом томе «Логических исследований» (1900) и в теории познания во втором (1901). Логика, по мнению психоло-

гистов, таких как Т. Липпс, Дж. С. Милль, Х. Зигварт и др., является частью психологии. Гуссерль показывает, что логика как теоретическая, априорная дисциплина не может быть обоснована эмпирической психологией как наукой о фактах, законы которой только вероятны. Индукция не может дать нам необходимости и всеобщности логических законов и математических структур. В конце XIX в. такие открытия, как неевклидовы геометрии, построенные Больцано и Вейерштрассом кривые, не имеющие касательных и др., дискредитировали чувственную интуицию как средство доказательства и показали несостоятельность плоского эмпиризма, на котором основывалась тогдашняя психология. Кризис психологизма во многом был кризисом учения о наглядности любого понятия, как об этом учили Д. Беркли, Д. Юм и Дж.С. Милль. В критике психологизма Гуссерль исходит из принципиального различия сущности и факта, рационального и чувственного знания, а также идеального и реального. Он сумел показать, что психологизм в логике приводит к скептицизму и агностицизму.

Гуссерль, стараясь избежать психологизма с его релятивистскими выводами, постулирует объективность достоверного знания, истины, логических и математических объектов. Обоснование всеобщего и необходимого теоретического знания он видит в различии двух видов переживаний: *чувственного созерцания* и *идеальной очевидности*, которая, по его мнению, является «Архимедовой точкой опоры», чтобы с ее помощью опрокинуть весь мир неразумия и сомнения.

Во втором томе «Логических исследований» углубляется критика психологизма теоретико-познавательных концепций Д. Локка, Д. Юма, Д. Беркли, Г. Спенсера, Дж. С. Милля и дается первый набросок феноменологической теории сознания и метода. Заметим, что многие философы (М. Хайдеггер, П. Рикер) считали эту книгу лучшей работой Гуссерля, а Б. Рассел, познакомившийся с «Логическими исследованиями», сказал, что они представляют собой монументальное произведение современной философской эпохи. С одной стороны, обоснование научного знания у Гуссерля похоже на программу И. Канта, поэтому он будет позже говорить о радикальном «коперниковском перевороте», совершенном в феноменологии: он стремится преодолеть недостатки эмпиризма и классического рационализма. Гуссерль полагает, что старое гносеологическое различие между чувственностью и рассудком находит свое объяснение в различии *чувственного* и *категориального созерцания*. К тому же он, как Кант и предшествующая традиция «философии сознания», настаивает на том, чтобы показать зависимость объективности логических понятий от того, что он называет «опытом сознания». С другой стороны, как Больцано, Гуссерль стремится основать на автономном базисе логику и теорию познания — дисциплины, которые, в свою очередь, должны служить основанием новой научной философии.

Как и Кант, Гуссерль вначале не принимает исторического развития знаний, поэтому общие понятия, логические структуры, которые лежат в основании всех эмпирических наук, рассматриваются как данные и, конечно же, в этом случае трудно избежать особой формы платонизма. *Идеирующая абстракция*, или *эйдетическая интуиция*, и является основным средством основания необходимых, априорных истин логики и науки.

Понятия интеллектуальной интуиции и эвиденциального опыта, т. е. опыта сознания, в котором вещь дана с абсолютной очевидностью, Гуссерль развивает в теории *интенциональности* и методе *интенционального*

анализа. Интенциональную теорию сознания создал Брентано, оригинальный австрийский мыслитель. Он заимствовал понятие интенциональности у схоластов для определения особенностей психических явлений в отличие от физических. Брентано писал, что каждое психическое явление характеризуется интенциональным наличием предмета, т. е. направленностью на предмет, неважно, будь то предмет реальный или воображаемый. Так, в представлении нечто представляется, в суждении — утверждается или отрицается, в любви — любится, в желании — желается и т. д.

Для Гуссерля существенно, что для анализа интенционально полагаемого предмета сознания нет необходимости решать вопрос о реальности или нереальности его существования. Безосновательно упрекать философа в субъективном идеализме классического типа, указывая, что всякая предметность у него замыкается в сознании, ссылаясь, например, на цитату из второго тома «Логических исследований», где он пишет: «Юпитера я представляю не иначе, чем Бисмарка, Вавилонскую башню не иначе, чем Кельнский собор». Свойства действительного, воображаемого и фантастического существования определяются, по Гуссерлю, соответствующими интенциональными функциями сознания. Позже (1907) он назовет свою философию *трансцендентальным идеализмом*, но уже в «Логических исследованиях» он четко говорит, что понимает под идеализмом не какую-либо метафизическую доктрину, признающую существование трансцендентной идеальной субстанции, но форму теории познания, которая считает идеальное условием возможности познания вообще.

Следует сказать, что Гуссерль правильно замечает важную особенность познавательного отношения. Объект сознания не может быть отделен от субъекта. Реальный мир, вещи и события в нем существуют независимо от человека и познавательной деятельности, но объект не существует без субъекта. Объект — это тот образ, который находится перед субъектом, образ, имманентный сознанию. Гуссерль указывает, что «вещь, естественный объект, дерево в саду — это и ничто другое является действительным объектом воспринимающей "интенции" Второе имманентное дерево или также "внутренний образ" действительного, там снаружи стоящего передо мной дерева, ни в коем случае не даны, и гипотетически утверждать подобное ведет к бессмыслице».

Феноменология основательно критикует примитивную концепцию зеркального отражения, не учитывающую активную роль субъекта. Все операции нашего сознания осуществляются в нем самом, а главным средством их исследования является *рефлексия*. Здесь Гуссерль продолжает традицию новоевропейской «философии сознания». Он пишет, что «феноменологический метод осуществляется целиком в актах рефлексии». Иногда метод феноменологии называют субъективным, но это требует уточнения. Гуссерль строго различает между самонаблюдением, интроспекцией как субъективной психологической процедурой и рефлексией как философским методом, основы которого были заложены Декартом. Как Декарт, он верит, что только с помощью рефлексии можно достичь абсолютно очевидного опыта, который станет прочным фундаментом для конкретных наук. Конечно, он традиционно связывает философский метод с определенными теоретическими положениями, и здесь у него возникает целый ряд трудностей.

Интенциональность, важнейшим видом которой является созерцание сущностей, не предполагает какого-либо метафизического существования

сущностей ни в сознании, ни вне его. Они просто «имеются в виду», конструируемые сознанием, как результат его процесса, протекающего по строгим законам. Объект в интенциональном анализе является всегда объектом для сознания. Он никогда не может быть объектом «в себе», а является объектом воспринимаемым, вспоминаемым, представляемым, воображаемым и т. д. В *естественной установке* сознания, характеризующей обыденное и научное мышление, объект сознания и реальный предмет, как правило, не различаются. Однако в философском анализе сознание и его объект не раздельные сущности, но находятся в необходимой корреляции. Без объекта нет субъекта, как без субъекта нет объекта. Гуссерль этот корреляционный, интенциональный анализ, на одной стороне которого находится смысл, или *ноэма*, на другой — *ноэза*, или акт сознания, конституирующий этот смысл, имеющий его в виду, считает основной задачей феноменологии.

Путь к такому анализу открывают операции *редукции*, теория которых подробно рассматривается уже в первом томе «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), но будет пересматриваться, развиваться в других работах. Метод феноменологических редукций содержит ряд импликаций и, следовательно, различных толкований, на которые нередко указывает сам философ. Напомним, что феноменология Гуссерля — это рефлексивная философия и ее исключительным предметом является сознание. Всякая редукция предполагает совершение *эпохе*, «заключение в скобки» той или иной стороны сознания, в результате чего феноменолог, воздерживаясь от редуцированных вопросов, открывает для себя искомую область рефлексивного анализа. Редукция может быть, по мнению Гуссерля, сопоставлена с картезианским сомнением, но с рядом оговорок. Декартовское сомнение фактически не было универсальным, т. к. не затронуло ряд основоположений мышления своего времени. Это касается, в частности, принятия без критики логических истин и постулирования философии как дедуктивной системы. Кроме того, открыв абсолютно достоверную, несомненную основу познания — cogito, Декарт оставил его полностью не исследованным. Последнее «упущение» Декарта Гуссерль будет восполнять в дальнейшем, когда перейдет к анализу трансцендентального ego.

Предварительная редукция состоит в том, чтобы освободиться от различных предрассудков, готовых теорий исследуемой области, субъективных предпочтений и т. п., т. е. от того, что когда-то Ф. Бэкон описывал в учении об идолах. В результате этой редукции феноменолог должен в идеале встать на позицию «незаинтересованного наблюдателя». Убеждение Гуссерля в возможности проведения данной редукции свидетельствует об антиисторичности его мышления, вере в свободу мышления, его независимость от историко-культурной традиции и других обстоятельств.

Собственно *феноменологическая*, или *трансцендентально-феноменологическая*, редукция предполагает переход от естественной установки к *феноменологической*. Первая соответствует обыденной позиции по отношению к миру как существующему вне и независимо от человека и догматической вере ученого, также предполагающего само собой разумеющимся существование изучаемой области и научных теорий о ней. Эта редукция состоит в исключении тезиса существования мира с его вещами, людьми, животным, всех индивидуальных предметностей, а также культурных объектов всех видов, практических ценностей из области права, религии, нравственности и т. д. Из сферы суждений исключаются все науки о природе и о духе,

как нуждающиеся в естественной установке. Исключается, или «ставится в скобки», формальная логика, т. к. феноменология ничто не принимает догматически, но только описывает содержания эвиденциального, абсолютно очевидного, опыта сознания. Сама логика и ее законы должны быть обоснованы в чистом, трансцендентальном сознании. Исключение мира не затрагивает бытие сознания: «реальный мир» не является необходимым для существования сознания, считает философ. В этом смысле сознание, очищенное от всего эмпирического, чистое ego является абсолютным.

Следующая редукция — *эйдетическая*. Гуссерль использует платоновский термин *эйдос* для обозначения сущности. Все случайное и фактическое исключается из опыта сознания. Еще в «Логических исследованиях» при критике психологизма в логике Гуссерль требовал различать содержание, или смысл, суждения и конкретный психологический акт переживания этого содержания. Устраняя из теории познания психологического субъекта, он видел Архимедову точку опоры феноменологии в объективном содержании мышления, мире эйдосов. Поэтому первоначальный проект феноменологии можно характеризовать как «реализм эйдосов», существующих в форме смыслов, или значений.

Сущность феноменолог получает не из индукции, а в интеллектуальной интуиции, в прямом ее созерцании, которое Гуссерль называет *идеацией*. Вместо индукции он указывает на *метод вариаций* в фантазии. Смысл этих операций в фантазии состоит в том, чтобы мысленно рассматривать с разных точек зрения предмет, варьировать переживания этого предмета, приходя в результате к постижению его сущности. Для Гуссерля рефлексия является привилегированным типом опыта, в котором мы схватываем сущности и оказываемся на почве аподиктического знания. Например, эйдетическая феноменология выявляет сущностные структуры сознания: она определяет, что есть понятие, суждение, чувственное восприятие, эмоция, воля и т. д., т. е. каковы сущностные структуры сознания, которые делают возможным конкретный опыт предмета в том или ином переживании — логическом, чувственном и т. д. Эти сущностные структуры в рефлексивном опыте интуитивно очевидны, обнаруживаются как «вещи сами по себе»: феноменолог не должен испытывать и тени сомнения в их достоверности, коль скоро он погружается в эвиденциальный опыт, являющий феномены сознания. Для Гуссерля *феномен* — не кажимость эмпирического сознания, наоборот, это трансцендентальный предмет, данный с абсолютной очевидностью, как «сама вещь».

В «Логических исследованиях» философ сомневался в возможности существования чистого ego и примыкал к Д. Юму и Э. Маху, которые исключали понятие субстанции, понимая сознание, правда, в отличие от Гуссерля, эмпирически, как связку чувственных впечатлений или комплекс ощущений. Но в «Идеях» признается существование чистого, трансцендентального ego как тождественного, неизменного полюса, который сохраняется в потоке переживаний. Говоря кантовским языком, «я мыслю» сопровождает все мои представления. Чистое ego, пишет здесь Гуссерль, лишено особого содержания, это «чистое ego и больше ничего». Поэтому для многих исследований вопросы о чистом ego могут быть отставлены в сторону. Знаменательным, однако, является то, что с данной работы начинается движение мысли Гуссерля в направлении трансцендентальной феноменологии, анализа трансцендентального субъекта.

Гуссерль говорит также о «заключении в скобки» всех материально-эйдетических дисциплин: геометрии, физики, наук о духе и т. д. — кроме сущностной сферы феноменологически очищенного сознания. Можно подумать, что философ как бы удваивает сущность. Есть сущности, рассматриваемые как трансцендентные для сознания, например, сущность «число», «вещь» и т. п., и сущности те же самые, но имманентные сознанию. Это, конечно, было бы платонизмом чистой воды. Однако Гуссерль выступает против онтологизации сущности, подчеркивая, что феноменологическая установка всегда должна быть коррелятивной. Наивная, естественная и научно-догматическая позиции предполагают независимыми от сознания не только мир, но и сущностные науки о нем. Гуссерль показывает, что это не так, и его учение акцентирует внимание на анализе ноэтической активности сознания, в которой дается или «конституируется» соответствующий смысл научных положений.

Положительная сторона метода редукции состояла в открытии поля рефлексивного анализа интенционального сознания. Конечно, основателя феноменологии справедливо упрекали в невольной онтологизации как сущности, так и самого сознания. Он опирался на традиции предшествующей философской мысли и не мог не использовать ее терминологию, хотя и придавал ей иное значение. Так, он говорил об абсолютном бытии сознания и относительном бытии мира. Другая причина абсолютизации сознания и его предметностей заключается на этой стадии эволюции гуссерлевской мысли в антиисторическом, статическом анализе, как сознания, так и знаний. Об этом философ прямо заявляет, объясняя независимость сущности от факта и предшествование ее факту. Для основателя феноменологии важным было найти радикальное рефлексивное основание для всех областей реального мира, поэтому в своих последних работах, таких как «Картезианские размышления» (1931), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1937), он распространяет действие феноменологической редукции и интенционального анализа на сферы социальности (интерсубъективности) и историчности. Статический анализ перерастает в генетический.

Но прежде следует рассмотреть проблему конституции у Гуссерля. *Конституция* — это процесс, обратный редукции. Если до редукции мир и вообще все предметности рассматриваются как существующие вне субъекта, то после редукции обнаруживается, что они принципиально не могут существовать вне интенциональной активности сознания, которая в естественной установке сознания оказывается анонимной. Значит, все то, что редуцируется, уже предполагает конституцию, и не анонимную, а сознательную, иначе откуда бы я знал, что нужно подвергнуть заключению в скобки. На подобные трудности указывает Р. Ингарден, полагая, что уже надо практически осуществить трансцендентально-феноменологическую редукцию, чтобы увидеть ее возможность и необходимость. Подобно тому, как теория редукции допускает идеалистическую интерпретацию, как сведение мира к сознанию, так и конституция, позитивно истолкованная, как раскрытие тех процессов сознания, в которых мы усваиваем социально-культурный мир и готовое знание, может с некоторым основанием истолковываться как выведение мира из трансцендентального сознания.

Несмотря на то, и это совершенно правильно, что Гуссерль считает интенциональный объект «трансцендентальной основой», предпочтение в теории конституции дается не ноэме, смыслу, но скрытым ноэтическим много-

образиям актов сознания, которыми конституируется этот смысл. При этом конституция реальных предметностей является результатом пассивного синтеза, категориальных же — активного, как продуктов «операций» конструктивной деятельности сознания. В «Идеях» и «Картезианских размышлениях» Гуссерль вводит понятие конституции разумом. (В данном случае есть определенная аналогия с кантовским различием рассудка и разума). Он говорит о «более точном понятии конституции». Слова «конституция», «конститутивность» Гуссерль иногда берет в кавычки, т. е. речь идет не о производстве, не о конструировании предметности, а о прояснении способов их данности в сознании.

Орудием конституции оказывается очевидность и ее различные виды. Каждый предмет и каждая область предмета требуют своей очевидности. Очевидность для мира живых существ иная, чем очевидность вещей или очевидность математических структур. Конститутивный анализ в значительной мере продолжил конструктивистскую теорию Канта. Сам Гуссерль отмечает в юбилейной статье, написанной к 200-летию со дня рождения Канта, что последний в своем глубоком учении о синтезе уже открыл особенность интенциональных связей и проводил интенциональные анализы, хотя и в наивной форме. Но априоризм Канта, по мнению основателя феноменологии, страдает формализмом и догматичностью. Ни логика, ни априорные категории рассудка не даны в готовом виде, они являются результатом интенциональной активности сознания.

Переход от статической к *генетической феноменологии* обусловлен тем, что Гуссерль замечает недостаточность «горизонтального» рассмотрения активности сознания. Этот изъян особенно выступает в анализе им внутреннего сознания времени. Реальная вещь в восприятии конституируется не только в пространственном изменении позиции наблюдателя, в пространственном горизонте, но и во внутреннем времени, времени переживания в трех его фазах: прошлое, настоящее, будущее. Поэтому для конституции вещи необходим анализ горизонтов не только пространственных, но и временных. Даже в конституции логических образов, конституции «ограниченной», как говорит Гуссерль, т. к. предмет притязает на самостоятельное бытие, открываются временные горизонты, воспроизводятся первоначальные субъективные процессы, порождающие этот логический образ. Как раз этим занимается трансцендентальная логика.

Феноменологический анализ должен показать, как предмет нашего суждения, опыта состоит из последовательности конституирования смысла. *Генетическая конституция* опирается на допредикативный, первоначальный опыт, который представляет собой внешний опыт, первоначальное восприятие. Этот опыт оказывается у Гуссерля априорным, ведь мы не можем в рефлексии сделать его реальным опытом. Здесь он указывает на проблему становления структуры человеческой психики. Так, он пишет, что в раннем детстве мы должны научиться просто видеть вещи, и видение должно генетически предшествовать всем другим видам сознания о вещах. Поле восприятия данного в раннем детстве еще не содержит ничего, что могло бы быть объяснено в обычном восприятии как вещь. Именно поэтому пассивный генезис, или соответствующая конституция, например, в счете — число, в делении — часть, в выведении — вывод. Все нам известное указывает на первоначальное знакомство. Что мы называем неизвестным, имеет, однако, структурную форму — форму «объекта», «пространственной вещи», «куль-

турного объекта», «орудия» и т. д. Гуссерль говорит даже о врожденном априори, без которого немыслимо ego. Первоначальную очевидность нельзя смешивать с очевидностью аксиом. «Аксиомы есть уже принципиально результаты первоначального образования смысла и имеют его уже позади себя». В целом, размышления философа об активном и пассивном синтезе предметов углубляют его анализ сознания: активной конституирующей работе сознания предшествует некое более примитивное смыслообразование, пассивный синтез объектов.

Изменяется и отношение Гуссерля к проблеме *чистого ego*, с решением которой он теперь связывает развитие феноменологии. В «Картезианских размышлениях» философ развивает новые виды анализа сознания, в результате которых оно предстает не только как пустой полюс, сопровождающий переживания. С каждым своим актом, направленным на новый предметный смысл, сознание приобретает новое сохраняющееся свойство. Этот процесс свидетельствует об изменчивости, генезисе ego: оно всякий раз модифицируется тем, чтó обнаруживается. Ego вместе с приобретенными свойствами Гуссерль называет конкретным ego, или монадой. С полным основанием он использует понятие Лейбница, по которому монада со своего места отражает всю Вселенную. Монада заключает в себе все многообразие интенциональных переживаний, а также их продукт, причем, многообразие не только актуальное, но и потенциальное. Именно поэтому Гуссерль объявляет, что феноменология самоконституции монады совпадает с феноменологией в целом.

Еще во втором и третьем томах «Идей» Гуссерль занимался проблематикой конституирования другого субъекта, тела, души и духа, которая продолжает его волновать в поздний период. Эта проблематика развивается им с позиций трансцендентального идеализма. Стремясь избежать солипсизма, Гуссерль ставит проблему *интерсубъективности*, существования alter ego. Он правильно указывает на социальный характер каждого субъекта, но пытается его конституировать исходя из индивидуальной монады. Находя точку опоры в автономии субъекта с чистым ego как своим центром, Гуссерль, однако, выдвигает идею о том, что взаимоотношения ego и alter ego принадлежат самому ядру функционирования ego и отчасти его определяют. Поэтому такая попытка оказывается не вполне убедительной, в результате чего он вынужден признать, что конституция единого для всех монад природного и культурного мира предполагает «гармонию монад» в духе Лейбница.

Тело, душа и дух представляются философу функциональным комплексом и определяются как «воплощения» чистого ego в экзистенциальный контекст. Фактически речь идет о конституировании смысловых характеристик моего тела, психических переживаний и идей. Гуссерль видит достоинство феноменологии в том, что она избегает картезианского дуализма души и тела и описывает «реальную» природу тела, психических или духовных переживаний, какой она конституируется в актах трансцендентального сознания.

Последнее произведение философа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» подводит итог эволюции взглядов Гуссерля. Работа над «Кризисом» (1934—1937) приходится на период расцвета в Германии гитлеровского режима, фашистской диктатуры. Непонятый многими своими учениками, которые либо оставались на позиции статической феноменологии, либо скептическим относились к идее трансцендентальной

субъективности, вынужденный оставить педагогическую деятельность из-за своего «неарийского» происхождения, он чувствовал себя в одиночестве, несмотря на триумфальную поездку в Сорбонну по приглашению Французского философского общества. Все это определило трагический пафос «Кризиса», в котором он пытается показать возможность и способы выхода из кризисного состояния наук и общества.

Он указывает, что, несмотря на бурное развитие естествознания и техники, они все более отчуждаются от человека, становятся ему враждебными. Науки, пропитанные объективизмом и позитивизмом, абстрагируясь от всего субъективного, ничего не могут сказать о смысле или бессмысленности человеческого бытия. Кризис наук и человечества обусловлен, по Гуссерлю, в первую очередь, кризисом философии, выражающимся в господстве позитивизма, натурализма и объективизма. Весь ход истории и ее смысл определяются борьбой философий объективизма и трансцендентализма, склоняющегося постоянно к объективизму. Лишь феноменология является последовательной трансцендентальной философией, возникновение которой телеологически определено в истории философии и которая образует фундамент для наук и для самой жизни в ее культурном и историческом измерении.

Гуссерль вводит понятие *мира жизни* (Lebenswelt), данного в допредикативном опыте непосредственной жизнедеятельности людей. Это не означает, что мир жизни доступен обыденному сознанию, т. к. оно пропитано научными и культурными смыслами. Для раскрытия структур мира жизни требуется специальная редукция, заключающая в скобки наличные смыслы. Мир жизни — это субъективно-духовное основание нашей теоретической и практической деятельности, бесконечное царство субъективных явлений, остающихся анонимными. Все науки имеют своим основанием этот мир жизни.

Науки о фактах, к которым принадлежат все естественные науки, «заключают в скобки» субъекта и его способы постижения реальности. Ученый говорит как бы от имени самих вещей, часто смешивая или отождествляя бытие и научный язык о нем, что было уже у Галилея, который отождествил природу с ее математизацией, онтологизировал геометрию. При этом забывается, что наука есть деятельность человека, что мы ее конституируем в соответствии с традицией и человеческими проектами. Мир математических идеализаций происходит из опыта чувственного, где нет идеальных понятий — плоскостей, линий и т. д.

Эти чистые формы необходимы для практических, технических целей. Но они стали настолько оторваны от человека, от его повседневной практической жизни, что исключают всякие аксиологические, культурные измерения, посредством которых объекты имеют смысл и ценность для человека. Необходимо отбросить объективистскую иллюзию, гуманизировать всякое знание, т. е. *вывести его из жизненного мира*. Выход из кризиса западного мира он видит в философском просвещении, в разработке единственно научной философии — трансцендентальной феноменологии. Вечным свидетельством этого духа просвещения, указывает философ, является величественный гимн «К радости», написанный Шиллером на музыку Бетховена. Этот гимн мы сейчас воспринимаем с мучительными чувствами. Нет большего контраста, чем контраст с современной ситуацией. Гуссерль указывает на необходимость создания априорной науки о мире жизни, его онтологии, на которой основываются формы логического априори.

Гуссерль совершенно правильно, во всей широте ставит вопрос о радикальной философской рефлексии по сравнению с любой другой. Именно то, что является само собой разумеющимся и не формулируемым сознательно в науках и в жизни, в философии должно быть сформулировано, и без историко-генетического подхода здесь не обойтись, как не обойтись без возвращения от абстракций к лежащим в их основании конкретным восприятиям и операциям.

Дальнейшее развитие феноменологического метода было весьма неоднозначно у разных мыслителей и школ. Мало кто следовал за Гуссерлем в его анализах структур трансцендентального сознания, сама возможность трансцендентальной редукции оказалась слабо обоснованной. Ни один из последователей и ревностных учеников Гуссерля буквально не придерживался концепции и метода своего учителя. Об этом говорит сам философ в одном из примечаний в «Кризисе». В 1930 г. он отказался от руководства «Ежегодником по философии и феноменологическим исследованиям» из-за несоответствия ее статей с его программой.

***

Г. Шпигельберг, последователь феноменологии из США, исследуя историю феноменологии, удачно назвал свою книгу «Феноменологическое движение» (1960), показывая, что это не замкнутая школа, а более широкое культурно-философское течение. Первоначально это течение получает распространение в Германии среди учеников Гуссерля внутри Геттингенского и Мюнхенского кружков (А. Райнах, М. Гайгер, Т. Конрад, Д. фон Гильдебранд, Х. Конрад-Мартиус, А. Койре, Ж. Херинг, Р. Ингарден, Ф. Кауфман, Э. Штайн, А. Пфендер, Й. Дауберт). Как пишет Шпигельберг, это был период групповой философской работы и смелой взаимной критики, которая, к сожалению, сошла на нет в более поздние периоды. Идеи Гуссерля воспринимались с большим энтузиазмом не только в Германии, но и за рубежом, откуда для участия в феноменологических семинарах съезжались молодые умы. Так, из России приезжали и учились некоторое время в Германии, а потом переселились во Францию А. Койре, Ж. Гурвич, А. Кожев, Э. Левинас. Стоит отметить, что первая попытка перевода работ Гуссерля на иностранный язык осуществилась в России — это перевод первого тома «Логических исследований» (1909). В Германии наиболее авторитетными феноменологами, после Гуссерля, были М. Шелер и М. Хайдеггер.

Макс Шелер (1874—1928) первый применил метод Гуссерля в сфере ценностей. Основатель феноменологии занимал антиметафизическую позицию, заключая в скобки суждение о существовании материального или идеального мира. Шелер, однако, утверждает о существовании двух субстанций, *духа* и *порыва*, начал, которые являются двумя атрибутами Бога. Дух воплощен в мире сущностей и существенной структуре мира. Порыв — это динамическая сила, выступающая как жизнь, проявляющаяся в органической природе как реальность. Реальность полагается иррациональным порывом, слепой, динамической силой. Она представляет собой совокупность всего того, что оказывает сопротивление этому порыву. Современная метафизика, по Шелеру, должна быть не метафизикой предмета, а метаантропологией и метафизикой акта. Человек является микрокосмом, в нем мы можем изучать все виды бытия физического, химического, биологического

и духовного. В человеке мы находим и высшую основу мира, поэтому «бытие человека как микротеоса является и первым доступом к Богу».

В соответствии со своей метафизикой Шелер изменяет интенциональный анализ и метод редукции. Феноменологическая интуиция, напоминает он, отличается от индукции, т. к. она не зависима от количества опыта. Достаточен лишь один пример, чтобы перед нами появилась сущность. Это иллюстрирует Шелер из истории буддизма. Для Будды, не знающего нищеты, болезни и смерти, достаточно было встретить одного бедняка, увидеть одного больного и одну смерть, чтобы открыть существенную структуру бытия как страдания. В этом Шелер следует за Гуссерлем, но он отрицает, как и почти все последующие философы, которые применяют феноменологический метод, трансцендентальное сознание как конституирующую основу.

В понятии трансцендентального сознания мы действительно сталкиваемся со сложной проблемой. Основатель феноменологии, хотел он того или не хотел, но, говоря об абсолютном бытии сознания, онтологизирует идеальную природу сознания, что явилось одной из причин скептического отношения к ней большинства его сторонников. Но вопрос до сего времени остается открытым. Каков статус трансцендентального сознания? Тот, кто признает сферу трансцендентального сознания, обычно склонен ее онтологизировать, как это случилось, например, в религиозной феноменологии **Эдит Штайн** (1891 – 1942), рассматривавшей феноменологию как пропедевтику к религии. Тот же, кто ее отрицает, имеет тенденцию к вульгарному материализму или бихевиоризму. Однако фактическое признание, если и не явное, трансцендентальных, априорных, общих для всех людей характеристик сознания можно найти у многих философов. К примеру, Н. Хомский (р. 1928) предложил концепцию универсальной грамматики, единой для всех языков, которая, правда, не получила общего признания. Долгий спор о возможности личного языка в лингвистической философии показал, что о нем ничего нельзя сказать.

Шелер критикует Гуссерля за чисто логический характер его редукции. Но это не логическая операция, а внутреннее действие человека, благодаря которому прекращаются функции, присутствующие в естественном рассмотрении мира. Она, таким образом, «дереализует» мир. Но т. к. реальность является не предметной, а реальностью сопротивления, то заключать ее в «скобки» значит устранить то, благодаря чему мы ее и испытываем, т. е. наше стремление, желание, волю и т. п.

В процессе редукции духовное отделяется от жизненного, практического. Науки служат практике, они изучают реальность, чтобы человек мог удовлетворить свои потребности, осуществить свои интересы. Наука не спрашивает о смысле бытия. Чтобы достичь этого смысла, нужно устранить стихийное порабощение практическими интересами, устранить чувство реальности. Сознание сущности зависит от чисто морального отношения, от самообладания, через которое субъект нейтрализует жизненные импульсы, естественные желания. Это не общее безразличие, но безразличие и незаинтересованность только в отношении практических побуждений. Никакое знание не может существовать без порыва, которым оно достигается. Знание сущностей возможно только на основе некоторого влечения к миру, интереса к «другим», который Шелер называет любовью, симпатией. Это чистая, «духовная» любовь, лишенная всякого биологического возбуждения. Она открывает сферу сущностей и ценностей, подобно Эросу Платона.

Шелер, таким образом, интерпретирует редукцию Гуссерля в духе мистико-этической концепции ухода от жизни и слияния с Богом, в духе религиозно-философских учений Востока.

Редукция открывает сферу феноменологических данных, разделяемых на логические и ценностные переживания. Применяя теорию интенциональности Гуссерля к аксиологии, Шелер трактует ценность как эмоциональное априори, интенциональный коррелят интенциональных актов. Он выделяет два типа интуиции: *эмоциональную* и *интеллектуальную*. Эмоциональная интуиция является средством познания ценностей приятного и неприятного, утилитарных ценностей, ценностей «жизни» (в духе Ницше), культуры и религии. Она должна быть отделена не только от мыслительных операций, но и от конкретного естественного чувства, например, желания, любви, удовольствия и т. д. Эти чувства возникают благодаря присутствию ценностного аспекта в предмете. Однако тут еще нет познания ценности. Ценностная интуиция — это интенциональный акт, в котором непосредственно схватываются ценности. Это не чувство *возле* предмета, а чувство *о* предмете. Интуиция не имеет конституирующего характера, как у Гуссерля. Эмоциональная интуиция предшествует теоретическому познанию, а эмоциональные акты являются основой познавательной деятельности.

Ценности образуют объективную сферу, поэтому Шелер в своей ранней работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) критикует как субъективизм, так и формализм этики Канта. Он выстраивает иерархический порядок мира ценностей — от низших чувственных ценностей к высшим и абсолютным ценностям священного. Изменение интенционального метода у Шелера предвосхищало его преобразование в учении экзистенциальных философов.

Мартин Хайдеггер (1889 – 1976), будучи ассистентом Гуссерля, указывает в «Бытии и времени» (1927), что это произведение стало возможным на основе, заложенной Гуссерлем в «Логических исследованиях». Однако он выступает против позиции Гуссерля, родственной Декарту, Канту, Фихте и чуждой историчности мышления. Он отказывается также от гносеологизма «философии сознания». В отличие от Гуссерля, Хайдеггер определяет *феномен* не как сущность, описываемую или конституируемую в трансцендентальном сознании, а как сущее, которое само себя показывает. Сравнивая понятия феномена и видимости, он разъясняет, что сущее может показывать себя так, чем оно в себе не является. Это есть видимость. Так, кто-то может в определенном освещении выглядеть с покрасневшими щеками. После этого, формального, определения феномена, по которому любое сущее, поскольку оно само себя обнаруживает, является феноменом, Хайдеггер существенно уточняет вопрос. Задачей феноменологии, как специального исследования, является прояснение такого феномена, который большей частью сокрыт и показывает себя только искаженным. Это *феномен бытия сущего,* т. е. феномен бытия как основания сущего. Бытие сущего не «ближайшим образом», но все-таки показывает себя, поэтому возможно и требуется феноменологическое исследование. «Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл и модификации». Поэтому онтология, являющаяся единственным делом философии, возможна только как феноменология. Другими словами, феноменология определяется как «наука о бытии сущего — онтология».

Феноменологический метод рассматривается Хайдеггером как толкование смысла бытия, что дает ему возможность определить феноменологическую онтологию как герменевтическую философию. Герменевтическая философия в работах раннего Хайдеггера представлена как «герменевтика фактичности», прояснение смысла бытия через его обнаружение в *Dasein*, здесь-бытии, экзистенции человека. В незаконченной работе «Бытие и время» он дал развернутый анализ смысловых структур *Dasein* исходя из его определения как человеческого существования в мире повседневности. Тем самым Хайдеггер отказался от трансцендентальной редукции Гуссерля, нацеленной на исключение «мира». Но, вполне в духе Гуссерля, Хайдеггер не приемлет индуктивный вывод сущностных, смысловых структур экзистенции (например, из данных конкретных наук), полагая, что они определяются философом в опыте феноменологического усмотрения.

В работах, следующих после «Бытия и времени», философ отказывается от понимания феноменологии как науки (что, впрочем, с самого начала выглядело достаточно условным) и проводит феноменологическое разыскание смысла, или истины, бытия через обращение к ранней греческой философии и поэтическому языку.

Благодаря Хайдеггеру, феноменология получает, словами П. Рикера, «герменевтическую прививку». Из этого привитого ростка, при сильном влиянии хайдеггеровского онтологизма, возникает концепция «философской герменевтики» **Ханса-Георга Гадамера** (1900 – 2002). Ставя в «Истине и методе» (1960) вопрос о всеобщих предпосылках понимания истины бытия, он исходит из феноменологического, идущего от греков к Хайдеггеру, понимания истины как *алетейи*, несокрытости, очевидности понятного, которое само себя обнаруживает. Феноменологическое понимание истины находит себе подтверждение, прежде всего, в истине искусства. Гадамер ссылается на платоновское представление о прекрасном как о непосредственной явленности эйдоса. Явленность прекрасного является образцом для анализа очевидности понятного.

Влияние феноменологии присутствует в «критической онтологии» немецкого философа **Николая Гартмана** (1882 – 1950).Это влияние является двусмысленным: использование отдельных положений Гуссерля и особенно Шелера совмещалось со сдержанным и даже критическим отношением к феноменологическому движению. Можно сказать, что феноменология Гартмана это его собственная «феноменология». В его онтологии, науке о первых основаниях бытия, феноменологический метод занимает ограниченное место, это лишь метод сбора непосредственных данных. Он дополняется последовательно другими методами. Так, аналитический метод позволяет путем сравнения и других логических операций вывести из непосредственных данных универсальное — основные онтологические категории. Правда, возможно и здесь найти сходство с феноменологией, в частности с гуссерлевской процедурой усмотрения сущности.

Гартман писал о невозможности исключения тезиса о существовании реальности, полагая предмет познания «трансобъективным». Также он считал непродуктивной феноменологическую редукцию наук, поскольку они во многом определяют данные реальности, с которыми мы непосредственно имеем дело. Как Шелер, он полагал, что у человека есть возможность прямого достижения трансцендентной реальности — не путем науки, но через «эмоционально-трансцендентные» акты.

***

Во Франции первичное восприятие феноменологии было связано с деятельностью гуссерлианцев, включившихся во французскую философскую жизнь и в большинстве эмигрировавших с конца 1920-х гг. из Германии (Ж. Херинг, А. Койре, А. Кожев, П.-Л. Ландберг, Э. Левинас, Ж. Гурвич, Э. Минковский). Близость феноменологии бергсонизму, неокартезианство Гуссерля, подчеркнутое им в парижских лекциях (1929), благоприятствовали этому восприятию. Р. Арон и Ж.-П. Сартр в первой половине 1930-х гг. посещают Германию, где знакомятся с новой философией. В 1939 г. М. Мерло-Понти работает в лувенском архиве Гуссерля, где изучает его рукописи. Феноменология встречает и серьезное сопротивление — со стороны французского неокантианства (Л. Брюнсвиг), исторической эпистемологии (Ж. Кавайес) и других направлений. Вплоть до середины XX в. французские переводы немецких феноменологов немногочисленны и не вполне точны. Так, в переведенном А. Корбеном сборнике работ Хайдеггера (1938), значение которого для своего поколения отмечал Сартр, термин *Dasein* переведен как «человеческая реальность», а «собственное» и «несобственное» временение — как «подлинное» и «неподлинное». Отметим, что полный текст «Бытия и времени» появился на французском языке только в 1986 г.

На первом этапе феноменология используется в экзистенциализме, который отверг идею трансцендентального субъекта и обратился к анализу конкретного субъекта, описанию смыслов его переживаний, прежде всего эмоционально-ценностных. **Жан-Поль Сартр** (1905 — 1980), как и Хайдеггер, отрицает наличие трансцендентального ego. Однако, в отличие от немецкого философа, он во многом продолжает декартовско-гуссерлевскую линию рефлексивной философии. Редукция для него является средством заключить в скобки все, что не является непосредственной данностью сознания. Сознание определяется само через себя, оно является «полной легкостью, полной прозрачностью», в нем нельзя искать никакой субстанции, какой бы она ни была бесконечно малой и нематериальной. Поэтому Сартр считает, что чистого трансцендентального ego в гуссерлевском понимании нет.

Он упрекает Гуссерля в солипсизме, т. к. всякая внешняя предметность у него сводится к имманентным смыслам, ноэмам. Поэтому он приводит свое онтологическое доказательство бытия вне сознания, напоминающее доказательство Ансельма и Декарта. Бытие как основа всякого познания трансфеноменально и избегает воспринимаемости. Сартр использует гуссерлевское понятие «оттенки». Феномен, предмет моего сознания, появляется только через серию оттенков временных и пространственных горизонтов, которых бесконечно много, поэтому основанием является бытие в себе, плотность которого, по Сартру, бесконечна. Оно является основанием для работы сознания, не имея собственного основания, поэтому бессмысленно.

Так же как и Хайдеггер, Сартр говорит о проективном характере человеческой реальности или свободы. На первый план в анализе этой реальности выдвигается ее ценностно-эмоциональный характер. Сартр преобразует феноменологический метод в метод экзистенциального психоанализа, точнее, основывает последний на нем. Психика у Сартра конституируется в так называемой нечистой рефлексии как неудавшемся усилии бытия-для-себя, чтобы стать другим. Устраняя раздвоенность психофизического ego и трансцендентального, Сартр это же противоречие и оставляет, говоря о

различии двух сфер, рассматриваемых разными методами: одна, психическая, доступна психологии, другая — чистая сфера сознания, доступна только феноменологии.

Такое противоречие характеризует с самого начала сартровское понятие *сознания*, или для-себя. Он характеризует экстатический характер человеческой реальности так: для себя не является тем, чем оно является (прошлое), и оно есть то, чем оно не является (будущее). Сартр не признает смутного, по его мнению, различия между подлинным и неподлинным бытием человека и вводит понятие непреднамеренного самообмана и искренности. Из структуры бытия-для-себя вытекает не достижимый идеал: для-себя ищет своего основания во в-себе и стремится сделаться для-себя-в-себе, стать абсолютом, т. е. Богом. «Но идея Бога противоречива, и мы теряем себя напрасно: человек — это бесплодная страсть».

Австрийский феноменолог **Альфред Щутц** (1899 – 1959), бывший в последние годы жизни Гуссерля его учеником и секретарем и во многом через которого феноменология распространила свое влияние на социально-философскую мысль Англии и Америки, критикует Сартра за его теорию конфликтности. Он считает, что доконцептуальные социальные отношения солидарности (например, совместный танец, игра в теннис, в оркестре) проявляются прежде, чем конфликт. Он правильно указывает, что другое Я имеет даже приоритет в понимании. Другой может постигнуть настоящий поток переживаний субъекта, в то время как сам субъект не в состоянии сделать это. Например, слушатели способны оценить, что речь говорящего человека бессвязна, хотя последний не в состоянии осознать это в настоящий момент.

Морис Мерло-Понти (1908 – 1961), опираясь на размышления позднего Гуссерля о пассивном синтезе предмета, учитывая аргументы Хайдеггера против рефлексивной философии, определяет в «Феноменологии восприятия» (1945) экзистенцию как «собственное живое *тело*». Именно оно, а не сознание, является субъектом конституирования смыслов мира, о чем свидетельствует опыт чувственного восприятия.

В незаконченной работе «Видимое и невидимое» (1964) философ намеревался дать развернутое представление о бытии как первоначале — о том, что еще не «обработано» рассудком. Рассудок пользуется понятиями, абстракциями, поэтому теряет целое, конкретное, каким является это начало. Он разрывает конкретное на куски — абстракции субъекта и объекта, воспринимаемого и воспринимающего, осязаемого и осязающего и т. д. Однако, например, красный цвет не существует без видящего, и, наоборот, нет видящего без вещи, которую он видит. В «начале» эти абстракции соединены, как «пляж и океан». То, что дает возможность увидеть и одновременно самой вещи стать видимой, это особая «ткань», которая сама не вещь, не материя, но которая есть «возможность, латентность и плоть вещей». Бытие как *плоть* — это условие мира, условие существования вещей («красного») в их спутанности с видением. Американский феноменолог **Анна Тереза Тымяницка**, интерпретируя сложное, не получившее у Мерло-Понти окончательного определения, понятие плоти, пишет, что для французского философа мир в качестве плоти — это природа в процессе становления, где в зародыше присутствуют все смыслы, все импульсы и динамизмы.

Наиболее значительным французским феноменологом после Второй мировой войны является **Поль Рикер** (1913 – 2005), использующий феноменологию для построения философской антропологии. В «Философии воли»

(1950—1960) он использует эйдетическую феноменологию в качестве предварительного метода («эйдетики воли»), позволяющего выявить смысловые структуры человеческой воли как особого интенционального акта «воплощенного сознания». Такое сознание, о чем свидетельствует проводимый далее анализ «эмпирики воли», не является абсолютно свободным, а представляет диалектику свободы и необходимости. Последняя связана с телесными функциями человека, его характером, «порывом жизни» и бессознательным.

С 1960-х гг. Рикер начинает толковать рефлексивную философию, традицию которой он продолжает, как *герменевтику*. Это связано с «лингвистическим поворотом» в его взглядах. Он соглашается с «мэтрами подозрения» (Маркс, Ницше, Фрейд) в несостоятельности идеи непосредственной достоверности *cogito* и интуитивного интеллекта. Не отвергая интуицию совсем, он считает необходимым дополнить ее герменевтическим анализом продуктов культуры — ее «языков», «текстов сознания», т. е. различного рода культурно-символических систем (мифы, религии, литература, искусство, политика, право и т. д.). Соединившись с герменевтикой как толкованием смыслов, феноменология трактуется довольно широко — как описание этих смыслов. Так, Рикер пишет о феноменологии исповедальных рассказов как об «описании значений, присутствующих в определенной языковой практике — исповеди». С точки зрения развития феноменологии значение работ Рикера состоит в применении ее понятий и процедур к различным предметным областям — сторонам человеческой деятельности (воля, язык, социальное действие и т. д.). Нельзя не упомянуть о важности рикеровских интерпретаций учения Гуссерля, Хайдеггера и других феноменологов.

Близкие Рикеру позиции в феноменологии отстаивает бельгийский философ **Марк Ришир**. Развивая постхайдеггерианскую феноменологию субъекта, он отбрасывает положение Гуссерля о непосредственной достоверности мышления и проводит мысль о взаимосвязи непосредственного и опосредованного — языком как культурно-исторической реальностью — знания. Опосредующая роль языка, благодаря которой интуитивные данные получают языковое (символическое) воплощение, свидетельствует, пишет Ришир, что феноменологическое исследование не может быть абсолютным: оно никогда не сможет завершиться, доставляя всякий раз результаты, погруженные «в пропасть» изменяющейся культуры. Аналогичную мысль проводит и Рикер, говоря о «трагическом величии дела Гуссерля». В своей эволюции Гуссерль, следуя идеалу абсолютной прозрачности сознания, все более удалялся от этого идеала, приходя к необходимости введения в свою концепцию понятий пассивного синтеза или жизненного мира, обозначающего горизонт никогда до конца не достижимой непосредственности. Жизненный мир — это «потерянный рай феноменологии», пишет французский философ.

В последние десятилетия XX в. большое значение во Франции приобретает религиозная феноменология. В концепции ученика Гуссерля **Эммануэля Левинаса** (1908—1995) главное внимание уделено выявлению смысла этического отношения как связи человека с Другим, подлинной Трансценденцией как опытом Бесконечного. Левинас видит ограниченность гуссерлевской феноменологии в том, что она замкнута во внутреннем опыте сознания и фактически ведет к солипсизму. В феноменологическом описании этического отношения как бытия-ради-другого задействованы некото-

рые гуссерлевские понятия (одушевление), но, главным образом, вводятся вполне новые понятия (гостеприимство, свидетельство и др.), составляющие неповторимое своеобразие левинасовской мысли. Другой не появляется в результате конституирующей работы ego, наоборот, он является активным началом этического отношения добра, в котором я лишь отвечаю на его требование, становлюсь ответственным. Немецкий философ Б. Вальденфельс назвал феноменологию Левинаса «респонзивной».

Видное место среди современных религиозных феноменологов занимает **Жан-Люк Марион** (р. 1946). Он стал известен после выхода книги «Идол и дистанция» (1977), в которой изложил три версии «смерти» Бога — Дионисия Ареопагита, Гельдерлина и Ницше. В этой и следующих работах он трактует хайдеггеровскую деструкцию как инструмент преодоления «идолопоклоннических» представлений о Боге и как путь к построениию неметафизической теологии. В «Редукции и даре» (1989) он обсуждает феноменологические вопросы, ибо феноменология, единственная, уцелела после конца метафизики. В конце книги Марион резюмирует историю феноменологии в виде «схемы трех редукций». Гуссерлевская редукция — трансцендентальная, хайдеггеровская — экзистенциальная, третья, марионовская — «чистая». Последняя — это редукция, «которая, собственно говоря, не есть», она невыразима на языке онтологической философии. В результате этой редукции приходят к чистому, абсолютному, безусловному, предназначенному для «идеального собеседника» «призыву», чистая форма которого «играет до любой спецификации, даже бытийной». Этот божественный «призыв» свидетельствует, что «есть еще не обнаруживающиеся феномены», что Бог — это тот, кто «не есть».

«Религиозное обращение» французской феноменологии вызвало дискуссии. Так, сторонник «минималистской феноменологии» **Доминик Жанико**, выступавший за методологическую строгость феноменологии, ее ограничение описанием и отказ от «предписаний» политического, религиозного и иного рода, видел в концепциях Левинаса и Мариона только феноменологическую риторику, позволившую построить просроченную метафизику. Также **Жан-Франсуа Лиотар**, считая, что для подлинного феноменолога нет других очевидностей, кроме очевидностей сознания, рассматривал философию Левинаса как нефеноменологическую религиозную метафизику. В этих дискуссиях мы сталкиваемся с разными представлениями о феноменологии, и остается пока открытым вопрос о пределах расширения ее предметного поля и трансформации метода.

***

Г. Шпигельберг и некоторые другие полагают, что можно отделить философский метод феноменологии от ее теоретических положений и поэтому возможно кооперирование, например, аналитической философии и феноменологии. С этим можно согласиться, т. к. существуют некоторые общие логические процедуры для всякой философии и научного мышления вообще. Это кооперирование действительно осуществляется в настоящее время, о чем свидетельствует новейшая история двух основных направлений философской мысли XX в. — феноменологии и аналитической философии. Феноменология как широкое философско-методологическое направление, конечно же, не исчерпало своих возможностей и является синтезирующей основой будущего развития философии.

Литература

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: «Владимир Даль», 2004.

Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Экзистенциализм представляет собой несистематическую философию, выдвигающую на первый план проблему конкретной реальности и единичности человеческого существования. Это направление возникло в первое десятилетие XX в. в России (Н.А. Бердяев, Л. Шестов), после первой мировой войны — в Германии (М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер) и Франции (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, А. Камю). После второй мировой войны экзистенциализм превращается во влиятельное философское направление, становится популярным, задает мировоззренческие ориентиры для литературы, искусства. Близкими экзистенциализму являются религиозно-этические учения Ж. Маритена, Ж. Валя, Э. Левинаса; концепции «диалектической теологии» К. Барта, П. Тиллиха, Р. Бультмана. Представители итальянского экзистенциализма — Э. Кастелли, Н. Абаньяно, Э. Пачи. Экзистенциализм в США поддержали У. Баррет, У. Лоури, Д. Эди, в Англии — А. Мердок и К. Уилсон.

Различают две разновидности экзистенциализма — религиозную и атеистическую. Расходясь в трактовке трансцендирования как направления экзистенции, они обе ставят в центр философии *экзистенцию* — человеческое существование как «промежуточное бытие», которое имеет трансцендентное измерение и поэтому не может быть понято сугубо имманентным образом, как другие сущие — простые вещи. Согласно экзистенциализму, человеческое существование не задается *a priori* в качестве той или иной «природы», а само выбирает среди своих возможностей.

К основным теоретическим источникам экзистенциализма относятся учения С. Кьеркегора, философия жизни и феноменология Э. Гуссерля. В целом это направление продолжает романтическую традицию в философии, состоящую в критике философии как теоретического знания и в отстаивании иных ее форм, претендующих на конкретный опыт постижения человеческого существования с точки зрения важнейших смысложизненных вопросов.

Многие темы экзистенциализма предвосхитил датский религиозный мыслитель **Сёрен Кьеркегор** (1813—1855), выступивший против рационализма и научности, кульминирующих в философии Гегеля. Человеческое существование не подвластно ни формальным процедурам рассудка, ни гегелевской диалектике, которая подчиняет всеобщему уникальность личности. Определяя экзистенцию через эмоционально-волевые акты, а не через рационально-познавательные, Кьеркегор — в контексте обоснования христианского вероучения — переформулирует проблему истины. Истина субъективна, это результат свободного выбора человека, способ его существования. По сути экзистенция и является поиском такой истины, движением нравственного самоопределения. Отвергая этику гедонизма и кантовскую философию морали, Кьеркегор полагает подлинным выбором человека продиктованный только собственной волей религиозный способ существова-

ния. Покорность вере, одиночество, страдание, переживание вины и тревоги перед Богом — таковы атрибуты этого существования.

Философия жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон) оказала существенное влияние на экзистенциалистов, поскольку выступала с критикой всеобщей значимости концептуально-дедуктивных форм знания и реабилитировала непосредственное переживание. Развитая в немецкой философии жизни идея историзма сыграла важную роль в разработке экзистенциалистами вопросов конкретности человеческого действия, специфичности истории, а также в их критике сциентизма и в понимании философии как герменевтики, т. е. интерпретации смыслов жизненных событий.

Не используя форму научной теории для построения своих концепций, экзистенциалисты обратились к описанию сущностного, смыслового содержания человеческой ситуации в мире. Поэтому многие из них органично использовали идеи феноменологии Э. Гуссерля, особенно идею дескриптивного анализа предмета: эйдетическая феноменология, выявляющая сущностные характеристики объектов сознания, стала в экзистенциализме методом описания смысловых структур экзистенции. С целью преодоления разрыва между человеком и миром также было заимствовано феноменологическое понятие интенциональности. В учении немецкого философа экзистенциалисты использовали и разработки, касающиеся кризиса европейской культуры, жизненного мира и ряд других.

Мартин Хайдеггер (1889—1976) — создатель немецкого экзистенциализма. По Хайдеггеру, основной вопрос философии, пришедший в забвение, это вопрос о бытии. Свою задачу он видит в построении онтологии с помощью феноменологического метода, нацеленного на описание феномена бытия сущего.

Различие бытия и сущего (онтико-онтологическое различие) является фундаментальным положением Хайдеггера. В сущем как налично существующем сокрыто, но показывает себя взору феноменолога бытие — не в качестве субстанции, но в качестве усилия существования этого сущего, в качестве действия, пути. Бытие и сущее неразрывны: бытие это «основание» сущего, а всякое сущее — есть.

В зависимости от конкретной задачи в общем плане построения онтологии и от трансформации феноменологического метода в философии Хайдеггера выделяют два периода. Первый ознаменован появлением труда «Бытие и время» (1927), в котором философ развернул экзистенциальный анализ, нацеленный на выявление смысла бытия исходя из конкретного сущего — человека. С работы «О существе истины» (1930) начинается второй период, «поворот», свидетельствующий о более радикальном отступлении Хайдеггера от гуссерлевской феноменологии как научной теории с соответствующим концептуальным аппаратом и о поиске им новых путей «мысли бытия».

По замыслу Хайдеггера, чтобы сформулировать понятие бытия, необходимо начать с интерпретации человека как экзистенции, которая является его исключительной особенностью, «онтологическим преимуществом», состоящим в «экстатическом стоянии в истине бытия», в «выступании в истину бытия». Другими словами, человек — единственное сущее, которое задается вопросом о бытии. Однако у Хайдеггера речь не идет о человеке как субъекте, сознании, направленном на объект. Он отвергает гносеологизм классической философии, который ведет к рассмотрению вопроса о бытии

исходя из познающего субъекта и в результате к замене бытия сущим, например, наличностью математики у Декарта. Бытие, поскольку оно проявляется в человеке, Хайдеггер называет *Dasein*, здесь-бытие, поясняя, что это такое сущее, которое «всегда мы сами». Сущностью *Dasein* является экзистенция, в процессе феноменологического анализа которой выявляются ее смысловые определения двух видов — экзистенциалы и категории. Специфические онтологические определения *Dasein* называются экзистенциалами, онтические определения любого сущего, в том числе человека, — категориями. Экзистенциалы не могут индуцироваться из конкретно-научных знаний (антропологии, психологии, биологии и т. д.), поясняет Хайдеггер, т. к. науки сами фундированы в онтологии. Они определяются в опыте феноменологического усмотрения, описания смыслового содержания экзистенции. Это описание обращено к обычному онтическому опыту и, согласно требованию феноменологического метода, выявляет его сущностные структуры. Так, нельзя дать строгого аподиктического описания тревоги, не имея ее в своем собственном опыте.

Важнейший исходный экзистенциал, сформулированный Хайдеггером, — бытие-в-мире — свидетельствует о полном разрыве философа с «философией сознания». Любое отношение человека к миру, в том числе познавательное, возможно потому, что человек уже *есть* в мире. Следовательно, понятие трансцендентального субъекта, трактуемое, к примеру, Гуссерлем как абсолютная основа любого смысла, — несостоятельная абстракция. Трансцендентальная редукция невозможна, поскольку сущностью *Dasein* по определению является экзистенция, которая есть бытие-в-мире, и, следовательно, нельзя мир «заключить в скобки».

Бытие-в-мире это «ближайший», дорефлексивный способ существования в мире обыденной повседневности, где человек окружен «подручностями» и другими людьми. «Подручности», в отличие от объектов теоретического созерцания, являются орудиями, средствами осуществления практического поведения человека. Именно так, в опыте непосредственного практического усмотрения, даны нам изначально вещи мира. В отношении *Dasein* с другими людьми преобладает модус «дефективности и безразличия»: под другими Хайдеггер имеет в виду, как правило, обезличенного другого — «людей» вообще (*das Man*). Он описывает повседневный конформизм социума, где утрачена индивидуальность и возникает диктатура среднего человека, общих мнений, привычных способов поведения, упрощенных и «ручных» оценок. В целом в своем бытии-при-мире, среди «подручностей» и людей, *Dasein* захватывается миром, отчуждается от своей индивидуальности и осуществляет, словами Хайдеггера, «падение».

Далее философ рассматривает в бытии-в-мире сам способ разомкнутости (бытие-в) экзистенции и формулирует три важнейших ряда экзистенциалов. Во-первых, разомкнутость означает всегда определенную расположенность, настроенность экзистенции, которая, не завися от самой экзистенции, конкретизируется с помощью экзистенциала заброшенности — помещенности человека в фактическую раскрытость мира (уже-бытие-в-мире). Во-вторых, способом бытия-в является понимание, в котором экзистенция выбирает ту или иную значимость как собственную возможность и в этом выборе обнаруживает себя как свободу. Оказывается, что Dasein вручено самому себе, направлено на свое будущее (вперед-себя). В-третьих, понимание выговаривается в речи. При этом речь как артикуляцию понимания бы-

тия следует отличать от «болтовни» безличного человека, проговаривающей лишь принятые публикой мнения.

Описав *Dasein* посредством множества экзистенциалов, Хайдеггер тем не менее подчеркивает его целостность, которая определяется как Забота. Таким образом, *Dasein* это Забота, включающая три фундаментальных экзистенциала: вперед-себя, уже-бытие-в-мире, бытие-при («подручностях» и других людях). Здесь оказывается, что структура Заботы выявляет ее временной характер: вперед-себя соответствует будущее время, уже-бытию — прошлое, бытию-при — настоящее. Экспликации временного характера экзистенции посвящен следующий, второй раздел книги, где Хайдеггер находит новые экзистенциалы, описывающие временной характер обнаружения бытия экзистенцией.

Философ описывает два способа временения *Dasein*: собственный и несобственный. В собственном временении *Dasein* в понимании набрасывает собственную бытийную возможность, ставит под вопрос свое собственное здесь-бытие. Эта постановка себя под вопрос возможна, поскольку *Dasein* конечно, ограничено трансценденцией: в забегающей вперед-себя решимости экзистенция обнаруживает себя как бытие-к-смерти. Исходя из собственного будущего как заступания специфически окрашиваются ее собственное настоящее и прошлое. В несобственном способе временения *Dasein* озабочивается настоящим устроением в мире подручностей и людей, будущее получает смысл ожидания повторения настоящего, а прошлое выступает как забытость собственного смысла *Dasein*. Хайдеггер описывает конформизм буржуазной культуры, утрату индивидуальности и культ массового человека — именно так, по мнению Х.-Г. Гадамера, его прочитывали современники.

«Поворот» Хайдеггера в 1930-е гг. не означает отказа от экзистенциального анализа — последний с самого начала задумывался как предварительный и проводился в свете основной темы бытия как такового. Однако сама незавершенность «Бытия и времени» говорит о том, что философ ищет новые подходы к бытию, радикально отличные от всей классической метафизической традиции. Теперь бытие рассматривается им уже не в горизонте повседневных структур человека, а, во-первых, в горизонте истории. История бытия трактуется как его сокрытие, забвение, о котором свидетельствует метафизика. Но даже в забвении присутствует истина бытия, т. к. ничто нельзя мыслить, если при этом не мыслится бытие. Отсюда вытекает задача деструкции истории онтологии: в сказанном открыть несказанное, в метафизике — истину бытия. Во-вторых, Хайдеггер ставит вполне конструктивную задачу — создать онтологию («мысль бытия»), предполагающую новый способ доступа к бытию. Здесь философ обращается к мифологическо-поэтическому мышлению: язык мифа и поэзии хранит бытие, в отличие от языка научно-технической цивилизации, порожденной метафизикой. Хайдеггер переосмысливает феноменологический метод, ища его первоначальный смысл в древнегреческой мысли. Так, на семинаре в Церингене (1973), через обращение к Пармениду, он развивает идею о мышлении как пути, который имеет в виду не схватываемое в теории с сопринадлежным ей понятийным аппаратом, но все-таки видимое феноменологическому взору.

Карл Ясперс (1883 — 1969) — немецкий религиозный экзистенциалист, получил юридическое, медицинское, а затем философское образование. Основные идеи своей философской концепции он изложил уже в книге «Пси-

хология мировоззрений» (1919), главная работа — трехтомная «Философия» (1932). Ясперс выступил критиком научной философии, олицетворением которой была для него Гуссерлева философия как «строгая наука», поскольку человеческая экзистенция неподвластна научно-теоретическому мышлению. Цель науки — ориентировать человека в мире посредством объективирующего мышления. Для нее характерен «перспективизм» — рассмотрение объектов с определенной позиции «внутри мира». Но наука не может дать представление о мире в целом, о начале космоса, возникновении жизни, сознания, человека, о смысле человеческого существования. То, о чем говорит экзистенциальная философия и что не может быть «объектом» науки, Ясперс называет «объемлющим», это сфера изначального опыта человека, которая включает находящееся вне человека бытие в себе (окружающий мир и трансценденция, Бог) и «объемлемое», т. е. «нас самих». Последнее, наше индивидуальное существование, определенным образом структурировано и включает: наличное бытие (душа и тело); сознание вообще, т. е. рассудок с его продуктами — суждениями; дух — движение к пониманию целого, которое реализуется в идеях искусства, науки, морали, политики и т. д.; экзистенцию, которая относит нас к трансценденции, в отличие от предыдущих сторон нашего бытия, которыми мы отнесены к миру.

Экзистенция открывается нам в «экзистенциальном просветлении», в «пограничных ситуациях» (борьбе, вине, перед лицом смерти и др.), когда происходит «крушение» привычных мерок жизни и человек остро переживает свою открытость трансценденции, устремленность к вечному, единому, безусловному. К совокупности признаков экзистенции относится свобода, которая, как и собственно экзистенция, не может быть предметом науки, поскольку ее нельзя обнаружить в предметном мире. Свобода обнаруживается как интимный опыт человека, являющийся последним основанием экзистенциальных переживаний, при этом сама свобода ни на чем не основана (в этом состоит «парадокс свободы»). В отличие от произвола, связанного с предметным бытием человека, свобода определена его объективной онтологической структурой — направленностью на трансценденцию.

Несмотря на влияние иррационалистической философии (Кьеркегор, Ницше), Ясперс, особенно начиная с 1930-х гг., стремится отвести в своей концепции важную роль разуму. Он трактует последний как гарант преодоления солипсизма, как условие экзистенциальной коммуникации между людьми. «Разум есть воля к коммуникации», — пишет философ в «Философской вере» (1948). В отличие от неподлинной коммуникации, где человек направлен на достижение целей в мире практических интересов, экзистенциальная коммуникация — это обращение к другому как экзистенции, в котором мне открывается новая истина. Поскольку истина сообщается в коммуникации — она является делом разума; поскольку экзистенция открыта для другого — она является разумной.

Однако Ясперс создает собственную концепцию разума, в контексте своего учения о философской вере. Для каждого из четырех видов «объемлемого» он устанавливает собственную познавательную способность, Для наличного бытия — инстинкт, для сознания сообще — «очевидность рассудка», для духа — убежденность, а экзистенция постигает истину в «разумной вере». «Верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией». Речь идет об особой — «философской вере», некоем компромиссе между верой и знанием. Философская вера — результат философского

познания, которое осуществляется не на путях науки, а на путях субъективного понимания того, что лежит за пределами науки. Если религия предполагает веру в Откровение, то философская вера — веру в разум. С одной стороны, разум экзистенциален, он есть способ бытия человека в ситуации. С другой — экзистенция разумна и благодаря этому она открыта для другого. Но что мы инвариантно познаем в акте философской веры, какой стороной мы открыты друг другу в экзистенциальной коммуникации? Мы познаем трансценденцию, а другого в коммуникации мы видим как экзистенцию, направленную к Богу: мы совпадаем в акте «веры».

Какими средствами человек может изобразить трансценденцию? Ясперс отвергает не только земные средства изображения Бога, но и возможность его символического представления. Он полагает, что Бога можно мыслить только неадекватно, «вмысливая» трансценденцию в предметное бытие: последнее становится, таким образом, «зашифрованным письмом». Шифры — это не знаки и не символы. Знак обозначает известную предметную реальность, а символ означает наличие иного в наглядной полноте, т. е. символизируемое налично лишь в самом символе. Шифры трансценденции — это предметности, через которые мы мыслим непредметное в трансценденции. Во-первых, это наш изначальный опыт, такие житейские ситуации, как неудача, крушение, вина, страх и др., которые представляют собой первый язык трансценденции. Далее, шифрами могут быть объективации коллективного опыта человечества (поэзия, искусство, миф). И, наконец, третьим языком трансценденции являются метафизические системы, особенно имеющие теологическое содержание.

В философии истории Ясперс отрицал существование всеобщих законов исторического развития. Во всемирной истории человечества он выделял этапы, важнейший среди которых — так называемое «осевое время» — с VIII по II вв. до н. э., когда независимо друг от друга в разных цивилизациях (Китай, Индия, Ближний Восток, Греция) возникают новые духовные ценности, породившие современного человека как духовное существо, личность. Дальнейшую эволюцию человечества философ видел в движении к единству всех людей на основе свободы и уважения личности. Ясперс был критиком тоталитаризма и сторонником правового государства.

Габриэль Марсель (1889—1973) — французский философ и драматург. Литературная форма главной философской работы Марселя — «Метафизического дневника» (1927) открывает ему специфические возможности для изображения внутреннего мира и анализа экзистенции. Будучи в молодости увлеченным спекулятивными системами Шеллинга, Гегеля и неогегельянцев, созданием своего оригинального учения Марсель обязан, однако, французскому спиритуализму. Он отмечал также роль французского писателя, искусствоведа и религиозного мыслителя П. Клоделя, который, протестуя против своего «позитивистского времени», искал в художественном изображении и поэтическом слове идущее от бытия «духовное послание». Дальнейшее становление философии Марселя опосредовано учениями Хайдеггера и Ясперса.

Исходный пункт философии Марселя — «наша экзистенция», человеческое существование не в качестве теоретического понятия, а в качестве непосредственно данного нам в живом опыте. С одной стороны, он критикует идеалистическую философию, которая подменяет человека мыслящей субстанцией и тем самым упускает личностное, игнорирует трагическое, от-

рицает трансцендентное. С другой — Марсель критикует механистическое сведение человека к сумме различных функций — социальных, психологических, т. е. подмену конкретности существования абстрактным понятием, индивида — «регистрационной карточкой». Человеческая экзистенция обнаруживает себя двояко в двух сферах: в эпистемологической сфере как проблема и в онтологической — как таинство. Человек в качестве проблемы рассматривается как вещь, объект. И идеалистическая, и материалистическая философия, проблематизируя человека, практикуют «рефлексию первой ступени», которая разрушает его целостность, объясняя его поведение или то или иное свойство характера абстрактным понятием. Этой рефлексии противопоставляется «восстанавливающая рефлексия второй ступени», которая обращается к онтологическому условию возможности для человека быть тем или иным «данным». Онтологическая сфера является для Марселя исходной, в ней ставятся под вопрос все проявления человека, в том числе акт мысли (познание). Так, идеалистическая философия объясняет, как человек познает, полагая *cogito* условием достоверного познания действительности, но она не в силах ответить на вопрос, что *есть* познание, т. е. не в силах обнаружить «таинство познания», которое и позволяет ставить проблемы. Понятие таинства не означает у Марселя чего-то непознаваемого. Таинство не познается как проблема, разумом, ибо последний, пытаясь его мыслить, приходит к дуализмам — души и тела, объекта и субъекта, Я и не-Я и т. д. Но по ту сторону формы суждения таинство открывается в акте сосредоточения, «чувства уверенности», благодаря которому человек обретает себя как единство и целостность. Поэтому экзистенция ни идеальна, ни материальна: это единство внутреннего и внешнего, существования и существующего, Я и не-Я. Любой опыт экзистенции демонстрирует эту целостность. В частности, Марсель трактует ощущение не как сообщение, переданное от одного предмета другому, а как нерасторжимую связь человека с миром, причастность человека миру, который его творит. Также и человеческое тело является таинством и не может трактоваться ни как материальное, ни как идеальное: оно есть «воплощенное сознание». «Мое тело» — не объект, не инструмент для осуществления тех или иных функций, ведь я не пользуюсь своим телом как орудием, но я есть мое тело. Но оно и не идея или понятие. Мыслить «мое тело» как таинство означает восстановить изначальную нераздельность души и тела, которую разрушает объективирующая «рефлексия первой ступени», оканчивающаяся психофизическим дуализмом. Тело есть бытие в мире, т. е. вовлеченная в мир экзистенция. О вовлеченности экзистенции свидетельствуют и такие состояния человека, как любовь, в которой стирается грань между «во мне» и «передо мной», надежда, устремленная к тому, что от меня не зависит. На уровне метапроблематичного, в таинствах любви, надежды, верности, познания, встречи с другим и т. д. «вы не принадлежите себе», — приводит Марсель слова апостола Павла.

Экзистенция связана в мире с другими людьми: другой дан мне как интимный Ты. «Рассматривая другого как Он, я свожу его только к природе: живой объект, который функционирует определенным образом. Напротив, рассматривая его как Ты, я его познаю как свободу; он и есть свобода». Однако Марсель не отождествляет экзистенцию со свободой в мире, а в соответствии с католическим вероучением связывает свободу с благодатью. Человек обладает свободой воли, но и представлением о том, что его мысли и поступки определяются Всемогуществом, Богом, который устремляет его

к добру. Эта посылаемая Богом благодать выступает не как внешняя сила, но как призыв, являющийся в акте религиозного сознания, в котором «свобода жертвует собой перед благодатью». Встреча свободы и благодати — «прилив бытия», непосредственным источником которого может быть и сказанное нам слово, улыбка, жест, — дает нам, пишет Марсель, возможность подняться до утверждения «присутствия Бога». Философ отказывает в состоятельности рациональным доказательствам существования Бога: отношение человека к Богу никогда не является отношением отвлеченного мышления к своему объекту, это всегда личный, эмоционально насыщенный, конкретный опыт необъективируемого присутствия. Современные социальные процессы, переживаемые человеком в виде утраты смысла своего существования, Марсель рассматривает с точки зрения отчуждения человека в индустриальном обществе от своей подлинной сущности. Причиной этого является происходившее последние два столетия «обезбоживание» человека, который перестал соотносить себя с Богом, чьим творением и подобием он является. Преодолеть данный кризис и призвана, по мысли Марселя, его философия, поскольку он имеет метафизический характер.

В философском творчестве **Жан-Поля Сартра** (1905 — 1980), главы французского атеистического экзистенциализма, выделяют два периода. В первый период (30 — 40-е гг.) он поставил в центр своей философии экзистенцию — «человеческую реальность» как конкретное бытие в мире, суверенный источник смысла. Главные положения экзистенциалистской антропологии получили развернутое выражение в труде «Бытие и ничто» (1943). С конца 50-х гг. Сартр стремится включить экзистенциализм в более широкую, с его точки зрения, теорию — марксизм, чему посвящена его работа «Критика диалектического разума» (т. 1 — 1960; т. 2 — 1985).

В феноменологической онтологии Сартр продолжает декартовско-гуссерлевскую традицию «философии сознания». Он опирается на идеи раннего Гуссерля, подчеркивая значение феноменологии как дескриптивной науки, занятой описанием эйдетических структур сознания. Однако в гуссерлевское понимание интенциональности французский философ вносит существенные изменения. По Сартру, интенциональное сознание имеет две стороны: это сознание «реально» трансцендентного предмета и одновременно непосредственное «присутствие при себе», абсолютная имманентность, ускользающая от опосредствования рефлексивными процедурами. Исходя из данного понимания он критикует трансцендентальный идеализм Гуссерля.

Во-первых, феноменология, считает Сартр, должна рассматривать интенциональный предмет как обнаружение в сознании реального предмета: следует «открыть скобки» и допустить существование мира. Эту трансфеноменальную реальность Сартр называет бытием-в-себе. В-себе предоставляет лишь материал для работы сознания, но как таковое, вне сознания, оно иррационально, бессмысленно. Во-вторых, Сартр выдвигает идею радикальной редукции. Последняя «заключает в скобки» найденное в рефлексии гуссерлевское трансцендентальное Я, поскольку оно отсутствует в непосредственной жизни сознания и является вторичным рефлексивным конструктом. Радикально проводя редукцию, мы выявляем подлинно изначальную, считает Сартр, форму трансцендентального сознания — анонимный поток интенциональности дорефлексивного *cogito*, или бытие-для-себя. С первых работ он развивает дуалистическую онтологию, выделяя два региона бытия:

в-себе, данное человеку как феномен, и для-себя — интенциональное дорефлексивное *cogito*. Оба региона бытия выступают в качестве абстрактных моментов конкретной «синтетической всеобщности», которой является человек как бытие в мире — предмет феноменологической онтологии Сартра, развернутой в «Бытии и ничто».

Сартровское понятие человека в мире, «человеческой реальности», или экзистенции, одним из важнейших истоков имеет *Dasein* Хайдеггера, а концептуальный аппарат и руководящие идеи феноменологической онтологии в целом многим обязаны «Бытию и Времени» немецкого философа. Однако для Сартра характерно антропологическое преломление экзистенциальной аналитики Хайдеггера, также как учения Гегеля, воспринятого им в интерпретации А. Кожева. Что касается расхождений с Хайдеггером, то, главное, Сартр считает невозможным отвлечься в анализе «человеческой реальности» от сознания: ставшая в таком случае «вещной и слепой», она не сможет никогда это сознание приобрести. Поэтому исходным в онтологии французского философа является представление о человеческом бытии как субъекте, сознании, интенционально связанном с миром.

Намереваясь создать онтологию, Сартр начинает трактат с постановки проблемы *ничто* бытия, т. к. условием вопрошания о бытии, которое предполагает негативный контур ответа, является небытие, или ничто, ибо, пишет философ, определяя бытие, мы говорим: бытие — это и вне этого — ничто. Кроме вопроса о бытии и наряду с другими вопросами в форме суждения, свидетельствующими о необходимости отрицания в качестве условия определения того или иного предмета, присущие человеку переживания (страх, борьба и т. д.) в качестве психических объектов, определенных смыслов, также «населены» отрицанием. Эти определяемые через отрицание реальности Сартр называет «негативностями». Так через отрицание в качестве условия определения любого феноменального смысла и «негативности» он вводит новую составную реальности — ничто. Отсюда вопрос о конкретной всеобщности бытия в мире, т. е. об отношении бытия-для-себя к бытию-в-себе, усложняется и включает вопрос об отношении бытия и ничто.

Ничто — которое «не есть» — может иметь только «заимствованное» существование, а именно из бытия оно берет свое небытие. Таким образом, следует положить ничто внутри бытия. Но в-себе как абсолютная позитивность не может его произвести. Ничто не может быть и самостоятельной, независимой от бытия реальностью, оно не может «извне» уничтожить бытие. Следовательно, должно существовать такое бытие, которое обладает свойством уничтожить ничто, т. е. поддерживать его в своем бытии. Таким бытием, благодаря которому ничто приходит в мир, является человек в качестве сознания.

Сознание в качестве ничто, по Сартру, нельзя уподоблять каузальной последовательности моментов, где предшествующее состояние в виде мотива являлось бы причиной последующего: первое отделено от второго отрицанием, поскольку радикальная феноменология не находит в сознании того Я, которое классическая рефлексивная философия и Гуссерль полагали инстанцией, ответственной за индивидуальный синтез переживаний. Сознание, таким образом, постоянно отрицает свое прошлое и является абсолютно свободным: речь идет о «картезианской свободе» *cogito*. Свобода — не одна из способностей человека, принадлежащая его «сущности». Наоборот, свобода предшествует «сущности» (той или иной конкретной определен-

ности человека) и создает ее. «Сущность» человека — это «трансценденция в имманентности», результат ретроспективного понимания самого себя, это всеобщность бывших особенностей человека, которая якобы «объясняет» его поступки.

Свобода неотделима от бытия человека: для этого бытия в качестве сознания нет различия между «быть» и «быть свободным». Если свобода — это бытие сознания, то сознание есть сознание свободы, которое существует в форме тревоги. Тревога появляется в особом рефлексивном схватывании свободой себя, которое Сартр называет «первой интуицией», погружающейся в абсолютную имманентность сознания и ускользающей от необходимости определять свой предмет в виде той или иной «сущности». Если этот «экстаз» человеческого бытия бросает его в небытие (свободу), то другой, также совершающийся посредством рефлексивного обращения сознания (здесь уже обычной интроспекции), бросает его во в-себе. Этот другой тип рефлексии, интроспекции Сартр называет «дурной верой», выполняющей определенную моральную функцию. В «дурной вере» человек стремится замаскировать тревогу, рассматривая свои возможности не как основанные в ничтожащей свободе, а как порожденные причиной — уже сложившейся «сущностью», Я. «Дурная вера» — это объективная онтологическая структура сознания, обусловленная тем, что сознание обладает ничтожащей силой и может использовать ее против самой тревоги, становясь в этом случае «тревогой-чтобы-ее-избежать». Поэтому сознание постоянно рискует впасть в «дурную веру» и, как правило, уступает этому соблазну.

Фундаментальным способом бытия человека является бытие-для-другого. Я обнаруживаю другого в своем опыте как субъекта, который объективирует меня: «Другой — это тот, кто смотрит на меня». Под взглядом другого мое бытие оказывается зависимым от свободы другого, которая выступает в качестве условия моего бытия. Например, я становлюсь предметом оценок, квалифицирующих меня без моего ведома, при этом я не могу воздействовать на эту квалификацию или даже знать о ней. Поскольку я являюсь инструментом чужих возможностей, которые отрицают мою трансцендентность, превращают меня в средство для осуществления неизвестных мне целей — я в опасности. Понятие опасности фиксирует у Сартра постоянную структуру бытия-для-другого.

Сартр выделяет две главные установки по отношению к другому, которые выражаются в любви, языковой коммуникации, мазохизме, безразличии, желании, ненависти, садизме. Обе описывают бытие-для-другого как конфликт: я либо позволяю другому пытаться объективировать меня, либо сам пробую объективировать свободу другого. Однако свобода неотчуждаема от бытия человека, поэтому все попытки так описанной коммуникации обречены на провал. В целом, по Сартру, конфликт интерсубъективных отношений следует из факта существования в мире нескольких свобод: одна свобода в своем ничем не ограниченном утверждении сталкивается со столь же бесконечно своевольным проектом свободы другого. К тому же философ считает невозможным объединение нескольких индивидуальных сознаний в некое «общественное» сознание, опыт «Мы» — это иллюзия, которая разоблачается путем его редукции к отношению отдельных пар индивидуальных сознаний.

Окончательному ответу на вопрос о смысле человеческого существования посвящена последняя часть трактата, в которой Сартр анализирует

человеческое действие, характеризуемое тремя основными категориями — иметь, делать и быть, охватывающими любое действие. Так, познание (знать) — это модальность иметь, т. е. деятельность по присвоению того или иного объекта. Содержание этих категорий проясняется с помощью понятия желания, которое Сартр определяет как нехватку бытия, присущую для-себя (ничто). Любое действие побуждается желанием компенсировать эту нехватку: мы желаем иметь (купить картину), делать (написать книгу), быть кем-то (быть прекрасным). В качестве нехватки для-себя устремлено к такому бытию, в котором были бы синтезированы оба региона бытия. Это идеальное гипотетическое бытие Сартр называет в-себе-для-себя, Человеко-Богом, или Богом, т. е. сознанием, ставшим субстанцией, или субстанцией, ставшей причиной себя. Согласно исходным представлениям Сартра, который поставил в-себе и для-себя лишь в отношение негативности, такое всеобщее бытие невозможно, т. е. Бога быть не может, а желание человека бесплодно. Сартр делает вывод, что свободный выбор, осуществляющийся без всякой точки опоры, которую нельзя найти ни в мире, ни в «сущности» человека, и являющийся самой сутью бытия-для-себя, — абсурден. Также выбор абсурден и потому, что человек не может не выбирать. «Мы — свобода, которая выбирает, но мы не выбираем быть свободными: мы осуждены на свободу». Свободный выбор Сартр называет фундаментальным проектом, ибо именно он (свобода), а не те или иные эмпирически выявляемые частные проекты (стремление быть любимым, воля к власти и т. д.) выражает суть для-себя. Из абсолютной свободы человека вытекает тяжесть «ответственности», ибо для-себя есть то, через что интенционально существует мир. В итоге фундаментальный выбор в качестве свободы в ситуации определяется Сартром в виде такого способа удовлетворения желания (стать Богом), когда для-себя стремится присвоить в-себе через трансцендирование, поскольку оно есть бытие в мире. Однако этот способ обречен на неудачу, т. к. для-себя, интенционально неразрывно связанное со в-себе, будучи деятельностью чистого отрицания, лишь ничтожит последнее, которое ускользает от него в каждое мгновение. Таким образом, главной ценностью, или смыслом свободы, является, по Сартру, выбор стать Богом, в-себе-для-себя, который осуществить невозможно.

Когда в конце 1950-х гг. Сартр вновь обратится к философии, то оценит развитую в «Бытии и ничто» философию субъекта как «идеалистический протест против идеализма». Субъект-сознание-свобода, поставленный в экзистенциалистском трактате в центр, покажется ему лишь абстрактным моментом практического субъекта, воплощающего диалектику исторической закономерности и целесообразной деятельности. Доверие к рефлексии — та посылка его феноменологических работ, почерпнутая в молодости из философии сознания и не поколебленная Ницше и Фрейдом, будет отвергнута прежде всего под влиянием Маркса. Признание материальных условий человеческого действия в «Критике диалектического разума» означало, по выражению Мерло-Понти, «скандал для cogito», разрыв с идей «картезианской свободы» и с убеждением в абсолютной достоверности результатов интуитивного интеллекта.

Утверждая, что современный марксизм остановился в своем развитии и, догматически повторяя тезис об исторической необходимости, утратил понимание того, что такое человек, Сартр намеревается развить концепцию исторического материализма о закономерности общественного процесса,

соединив ее с идеей свободы индивидуального человеческого действия. Историческую необходимость, которая включает свободную целесообразную деятельность людей, Сартр называет диалектической, противопоставляя ее необходимости, действующей в природе, объекты которой пассивно испытывают действие законов. Марксистская идея общественно-исторической практики, учитывающая и объективные, и субъективные факторы исторического процесса, была блестяще выражена в ряде работ, однако не получила у классиков систематического обоснования, осуществить которое и является новой задачей Сартра.

Процесс исторической практики Сартр называет тотализацией, а его результат — тотальностью, представляющей собой «инертное» единство, «обработанную материю», в которой объективированы результаты трудовой деятельности людей. К материальной составной истории Сартр относит средства производства, орудия, учреждения, а также классовые отношения. Этот «фундаментальный момент истории» препятствует осуществлению свободы человека. Однако Сартр настаивает на специфичности человеческого действия, которое, пронизывая материальную сферу, преобразует мир на основе предзаданных условий.

Сартр анализирует человеческие общности с точки зрения соотношения в них инертного и сознательного, творческого начала, подразделяя их на два вида — *группы* и *серии* (коллективы). Аморфная группа представляет собой объединение людей для осуществления общей цели, в ней все охвачены единым порывом, действие всех совпадает с действием каждого. Это, например, население Парижа, штурмующее Бастилию. Хотя творческое начало в данной группе велико, но уже здесь присутствует «деградация» практики — несовпадение в каких-либо конкретных деталях намерения одного участника с общим действием. Если борьба требует времени, то возникает группа, связанная клятвой, в которой общая цель может отчуждаться от участника, занятого той или иной рутинной функцией. Еще более усиливается инерционная составляющая в институциализированной группе, возникающей в результате бюрократизации группы. Примером этой группы являются профсоюз или компартия — со сложной структурой, управлением, где индивиды могут не обладать ясным видением задач и средств движения. Но в целом, по Сартру, все группы осуществляют преимущественно практику, творческую деятельность в борьбе за общую цель. В отличие от групп серии (коллективы) являются пассивными общностями, объединяющими людей случайным внешним обстоятельством (слушатели радиопередачи, люди на автобусной остановке). То или иное объединение (класс, нация) может быть то группой, то серией. Так, класс, не осознавший свой интерес и место в истории, является лишь серией, где люди разобщены в своей борьбе, а в другие периоды выступает в качестве революционной группы. Таким образом, на примере «практических объединений» Сартр раскрывает взаимосвязь свободы и необходимости, субъективного и объективного в истории, показывая, как свободная целесообразная деятельность приобретает механический инертный характер.

Сартровская версия марксизма, представленная при жизни автора лишь первым томом «Критики диалектического разума», была принята критически и во Франции, и за рубежом. Р. Арон назвал эту книгу «чудовищным и подавляющим барочным монументом»: в «Опиуме для интеллектуалов» он утверждал, что классовая борьба — это миф и близок «конец века идеоло-

гии». М. Мерло-Понти в статье «Сартр и ультрабольшевизм» критиковал ленинистские симпатии Сартра. Зарубежные марксисты, продолжатели энгельсовской линии «диалектического материализма», также отбросили идеи Сартра как ревизионистские. Позже английские ученые Р. Лэйнг и Д. Купер заимствовали в «Критике диалектического разума» терминологию для исследования психиатрических институтов. В целом философское творчество Сартра, создателя оригинальной концепции атеистического экзистенциализма, сделавшего затем попытку включить ее в теорию исторического материализма, остается одним из высших достижений французской философии XX в.

Центральная проблема философии **Мориса Мерло-Понти** (1908–1961) — взаимоотношение сознания и мира. В докторской диссертации «Феноменология восприятия» (1945) он отстаивает мысль о том, что классическое противопоставление сознания и мира, души и тела — ошибка рефлексивной философии, преодолеть которую в состоянии верно понятая феноменология. Мерло-Понти стремится найти фундаментальный, предшествующий любому сознанию экзистенциальный опыт бытия в мире. Он обращает внимание в учении Гуссерля на поздние размышления о том, что активной конституирующей работе сознания предшествует некое более примитивное смыслообразование, пассивный синтез объектов жизненного мира, который осуществляется пассивным, или потенциальным, сознанием. Следуя этой мысли и используя соответствующие понятия гуссерлевского учения, французский философ различает активную и действующую интенциональность, но в отличие от Гуссерля относит последнюю не к пассивному сознанию, но к телу. В этом и состоит его главный ход в расширении предметного поля феноменологии. Не сознание, а «живое собственное тело» определяет способ бытия в мире экзистенции, которая является конкретным телесным бытием.

Как Сартр, он пишет о невозможности трансцендентальной редукции Гуссерля: мы не можем «заключить в скобки» жизненный мир. Феноменологический призыв «назад, к вещам самим по себе» он уточняет как обращение к реальности, какой она дана до сознания, в опыте, предоставляемым нам собственным телом. Отсюда следует то большое значение, которое Мерло-Понти придает не чисто интеллектуальному знанию о мире, а опыту восприятия, или «перцептивной вере», агентом которой является тело. Работа сознания выступает как нечто вторичное, как эпифеномен, сопутствующий телесным процессам. Таким образом экзистенциалистская тема фактичности человека как бытия в мире получает новое звучание с доминантой на проблеме телесности.

В решении загадки человеческой экзистенции — в анализе тела — онтология Мерло-Понти располагается внутри традиции французской рефлексии о несводимых к дискурсивному мышлению духовных актах человека, присутствующих в работе художника, который творит смысл практическим образом, вне формы суждения (Ш. Бодлер, П. Валери, П. Клодель). В этой традиции «место мысли» художника — не ум, а рука, взгляд, сердце. Особенно важное значение для Мерло-Понти имел произведенный Г. Марселем анализ тела. Для Мерло-Понти тело не является объектом, прочим среди тех, которые нас окружают: оно не вещь в мире, но отношение к миру. Оно есть живое собственное тело, которое я знаю не умом, но которое, наоборот, является условием для моих высших функций, моего «сознательного Я». Бу-

дучи таким условием, именно тело, по Мерло-Понти, является подлинным субъектом конституирования. Объекты мира выступают для «сознательного Я» как смысловые единства, поскольку они независимо от него схвачены в качестве таковых телом: последнее, интенционально связанное с миром, осуществляет предварительную конституцию.

Дело в том, что тело — это синергетическая система, все функции которой связаны друг с другом и с окружающим миром: не являясь механической суммой отдельных органов чувств, оно представляет собой связный комплекс межсенсорных взаимодействий. Критикуя принятую рефлексивной философией идею конституирования единства воспринимаемого объекта сознанием, Мерло-Понти полагает, что оно обеспечивается единством и согласованностью объективных телесных механизмов, причем благодаря этому предмет сразу схватывается как таковой. О последнем свидетельствует опыт восприятия, в котором обычное наблюдение не обнаруживает никакого процесса синтеза образа. Мерло-Понти ссылается также на эксперименты гештальтпсихологов, свидетельствующие о целостности восприятия.

Собственное тело деперсонализировано и имеет внеличностный анонимный модус, т. к. в наивном дорефлексивном опыте восприятия отсутствует тело как мое. Оно мне не принадлежит: «сознательное Я» может контролировать его действия не более, чем рождение или смерть. Так из констатации объективности, независимости механизмов восприятия от «сознательного Я» Мерло-Понти делает вывод об анонимности субъекта восприятия — тела, или «естественного Я». Фактически философ наделяет тело функцией сознания, «латентной наукой»: оно является «логосом эстетического мира».

В концепции философа остается непроясненным вопрос о статусе анонимного субъекта, который во мне является субъектом моего видения, но одновременного не зависит ни от тела как моего, ни от моего сознания. Как в таком случае объяснить уникальность моих образов, если они вызваны анонимным действием тела, и почему эти образу я отношу к своему телу, а не к чужому? Осознавая эти трудности, с конца 1950-х гг. Мерло-Понти начинает работать над новой книгой — «Видимое и невидимое» (1964), где стремится радикально преодолеть дуализм души и тела, показав, как в результате «двойного генезиса» и мир, и сознание происходят из одного начала, которое он называет «плотью». Последние мысли Мерло-Понти были обращены к анализу художественного опыта, особенно живописи. На картине художник изображает внутреннюю одушевленность бытия, в видимом открывает невидимое (для рассудка) — автономный порядок, неразличимую смесь духовного и телесного. Живопись дает видимое бытие тому, что обычное, заурядное зрение полагает невидимым. Это трансцендентное универсальное Бытие-«плоть»-художник наделяет смыслом, мыслит средствами живописи, без обращения к понятию.

Таким образом, стремясь преодолеть картезианский дуализм и показать вторичность рационального знания по отношению к непосредственной «перцептивной вере» или «оку» художника, французский философ строит онтологию, которая в поздних работах отчетливо приобретает эстетический характер. К сути бытия нас лучше всех ведет художник, который «мыслит живописью», а о живописи невозможно говорить языком Декарта. Онтология Мерло-Понти намечает и обсуждает ряд тем, существенных для западной философии XX в.: о критике философии в форме суждения, поиске новых «мест мысли», преодолении сциентизма.

Альбер Камю (1913 – 1960) — французский писатель и философ, лауреат Нобелевской премии по литературе, автор романов «Посторонний», «Чума» и других художественно-литературных и драматических произведений, философских эссе «Миф о Сизифе» (1942), «Бунтующий человек» (1951). Короткая, но яркая жизнь Альбера Камю, так трагически оборвавшаяся 4 января 1960 г. в результате автокатастрофы при его возвращении в Париж после рождественских дней, давно уже стала предметом многочисленных исследований. Поэтому нам остается напомнить лишь об основных этапах в его жизненном пути, без чего он не будет вполне ясной логика эволюции его мировоззрения, становления его литературного и философского творчества и происходивших в нем переориентациях.

Родился Камю в Алжире, в предместье столицы в семье сельскохозяйственного рабочего-француза. Мать его была испанкой. Он очень рано лишился отца, умершего от ран на войне, и с детских лет Альбер познал невзгоды тяжелой жизни. В 1924 г. он окончил начальную школу, затем поступает в лицей. Уже в лицее под влиянием учителя философии Жана Гренье, которому потом он в «Бунтующем человеке» посвятит эпиграф из Гельдерлина «Смерть Эмпедокла», у юного Альбера Камю пробуждается глубокий интерес к метафизике, литературе, театру, интерес, не покидавший его всю жизнь. После окончания лицея следует его учеба на философско-историческим факультете Алжирского университета. Годы его напряженной учебы были заполнены изучением и глубоким проникновением в суть классических философских текстов и одновременно знакомством с трудами таких известных философов XIX и начала XX вв., как Кьеркегор, Ницше, Шестов, Шелер, Гуссерль, Ясперс. И в то же время у Камю растет страстное желание поближе познакомиться с мыслями, исканиями, даже жизненными страданиями такого выдающегося русского писателя-мыслителя, как Достоевский. Обращение к Достоевскому станет одним из главных моментов в «Бунтующем человеке».

Одновременно в университете он изучает не только сочинения выдающихся французских писателей-«моралистов» прошлого, но и современных французских писателей — Пруста, Жида, Монтерлана, Мальро. Две «страсти» обуревали юного Камю в университете: страсть к философии вообще, и страсть к словесности. Но пока берет верх «страсть к истории античной философии» в ее эллинистическо-римский период. Свидетельством этому является его дипломная работа, соответствующая по стандартам нашей кандидатской диссертации, на тему: «Христианская метафизика и неоплатонизм». К сожалению, мы не знаем, сохранился ли ее текст, но, по свидетельствам исследователей творчества Камю, ряд ее положений вошел в его труд «Бунтующий человек». Да и не специалисту это видно, стоит лишь прочитать первую часть «Метафизического бунта» под названием «Сыны Каина».

Много сил потратил Камю, чтобы определиться в жизни как личность и деятель: он одновременно драматург, актер, режиссер в им же созданном в 1935 г. передвижном Театре труда, он и начинающий эссеист. Но многие его радужные планы оказывались не осуществленными до конца и причиной тому являлась его болезнь — туберкулез, болезнь, всю жизнь отравлявшая его мироощущение. Сложные метаморфозы претерпела и его общественно-политическая биография: член Французской компартии во время учебы в университете, затем — выход из нее, в будущем критика, порой несправедливая, марксизма и коммунизма, яростная полемика по этим и другим вопросам с Сартром и Мерло-Понти.

С 1940 г. Камю — житель Парижа. Он работает одновременно журналистом и готовит свои первые крупные литературные и философские труды. Камю — активный участник движения Сопротивления. После войны Камю всецело отдается литературно-философскому творчеству и в 1957 г. получает Нобелевскую премию «За важность литературных произведений, высветивших с проницательной серьезностью значение человеческой совести». И после этого он еще полон замыслов, которые оказались неосуществленными из-за нелепой, как скажет потом Сартр, его смерти в результате автокатастрофы. Вот таков вкратце жизненный путь Камю.

Панорама литературного и философского творчества Камю — это его труды. *Условно* основные его литературные труды — это «Посторонний», «Чума», «Падение», «Шведские речи». Здесь мы не упоминаем его многочисленных пьес и других драматических произведений. *Условно* мы говорим потому, что все литературные сочинения Камю насыщены богатым философским содержанием, а его главные философские труды: «Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек» — представляют собой и высший образец словесности. Этим самым мы даем ответ на вопрос: философ ли Камю? Этот вопрос возникает не случайно. Например, во всемирно известном французском энциклопедическом словаре «Пти Ларус» о Камю говорится лишь как о французском писателе, авторе очерка «Миф о Сизифе», романов «Посторонний», «Чума», театральных пьес «Калигула» и «Праведники»[1], в то время как Ж.-П. Сартр назван философом и писателем[2]. В книге известного французского исследователя отечественной философии Пьерра Тротигнона Камю не включен в число философов, а идет наряду с писателями Мальро, Жид и некоторыми другими[3]. В нашей отечественной энциклопедической и справочной литературе Камю почти неизменно определяется как философ, а потом уже как писатель, публицист, драматург. Он — яркий представитель философской эссеистики, продолжатель традиции философов-«моралистов», чьи сочинения находились как бы между сферами философии и словесности, взятых в собственном смысле этого слова.

Айрис Мердок (1919—1999)[4] — Дэйм Джин Айрис Мердок, в замужестве миссис Дж.О. Бэйли. Английская писательница, преподаватель университета, высоко профессиональная и плодовитая романистка, рассматривает вопросы этики и морали, иногда в свете мифов и легенд. За 40 лет она написала 26 романов, большинство в экзистенциалистском ключе. Первая опубликованная работа Мердок называлась «Сартр — романтический рационалист» (1953), это был критический очерк. Она встречалась с Сартром в 40-е годы, заинтересовавшись экзистенциализмом и рассматривает стиль французского философа и писателя под особым углом зрения. Для Мердок понять Ж.-П. Сартра — значит понять нечто важное о настоящем времени. Она считает, что как философ, как политик, как романист Сартр глубоко и самосознательно современен, обладает «стилем эпохи». Ландшафт его активности демонстрирует нам развитие этого стиля как естественно произрастающего из европейской традиции размышления над этическими, метафизическими и политическими вопросами. Творчество Сартра обнажает

---

[1] См.: *Camus* (Albert) // Petit Larousse. Paris, 1966. P. 1241.

[2] См.: Ibid. P. 1685.

[3] См.:*Trotignon P.* Les philosophes francais d'anjonrad'hui. Paris, 1970. P. 5.

[4] Эта часть написана А.С. Колесниковым.

скрытые связи, которые до него не были известны. «Он мыслитель, который всецело находится на пересечении трех пост-гегелевских движений мысли: марксистского, экзистенциалистского и феноменологического. Он прочувствовал сильное воздействие каждого и привнес в каждое из них свои собственные модификации».

Мердок дает такую характеристику Сартру, что он использует аналитический инструментарий марксистов и разделяет их упорную страсть к действию, но не принимает теологическое видение диалектики. В сердце он остается либеральным социальным демократом. У Кьеркегора он заимствует изображение человека как одинокого страдающего существа в неопределенном мире, но он отказывается от его сокрытого Бога. Также Сартр использует методы и терминологию Гуссерля, но не обладает гуссерлевским догматизмом и его платоновскими устремлениями. В философии его попытки определить «человеческую реальность» приобретают форму пространных и утонченных описаний. Эти описания заключают в себе и зависят от изображения сознания, где гуссерлевский и гегелевский лексикон сочетаются с психологическими озарениями, инспирированными Фрейдом. Антикартезианская атака на умственно-телесный дуализм и овеществление ментальных процессов согласуется у Сартра с картезианской настойчивостью на превосходстве сознания в определении его собственного значения. По мысли Мердок, движущей силой всех его произведений, является серьезное намерение изменить жизнь своего читателя. А также важным является то, что заставляет его философское сознание резко останавливаться перед критическим знанием языка. Когда некто затронут убеждением и общением, он является, как сам Сартр определяет это, слишком «внутри» языка, чтобы видеть его как структуру внешнего мира. Это определенно есть риторическая тревога, а не просто его психологическая изобразительная техника, которая ответственна за то, что открыто критике в теориях Сартра. Сама по себе техника невинна, но то, что он пытается с ней делать — интересно, важно и самоценно. А желает ли кто-либо называть это философией, считает Мердок, — это вопрос второстепенный.

Почему Сартр оказывается актуальным мыслителем для англоамериканской философии середины XX в.? Видимо, потому, что в его философских и литературных работах затрагивается не какая-либо одна конкретная проблема, а берется «жизнь сознания» во всем объеме, причем не с солипсистской позиции «изолированного сознания», но как внутренняя и внешняя, ставится проблема личности и общества. Несомненно, важную роль здесь сыграло нарастающее отчуждение индивидов в эпоху зрелого капитализма. Сартр, по мнению Мердок, предложил доселе невиданный в англо-американском мире тотальный подход к изучению жизни индивида и общества, а использование широкого спектра методологических подходов позволило задействовать широчайший горизонт познания действительности.

Свобода, самосознание, действие, по Сартру, неразрывны и даже тождественны. Сознание обязательно живет вовне, в мире среди других людей и потому исчерпывается деянием, которое и составляет основу связи с миром. Именно этот акцент на сознание-действие выделяет Сартра из прочих феноменологов и экзистенциалистов и сближает его со сторонниками философии действия фихтеанского типа, а временами напоминает о таких философских доктринах, как прагматизм и лингвистическая философия, на что указывает А. Мердок.

Оригинальную концепцию экзистенциализма представляет англичанин **Колин Уилсон** (р. 1931), который связал философию и литературу, ибо последняя, как и для Сартра и Мэрдок, является своеобразным продолжением, развертыванием собственной философии. Он автор почти шестидесяти книг, как философских, так и художественных, проникнутых одной идеей — идеей Аутсайдера. Поднимая вопрос об идейных истоках философских построений К. Уилсона, мы вправе указать на две группы или два пласта этих истоков. Во-первых, это особый пласт унаследованных форм духовного производства — форм и способов философского мышления, которые К. Маркс называл общественно значимыми, объективными мыслительными формами. Во-вторых, это «видимый» слой тех идей западноевропейского экзистенциализма, к которому Уилсон сознательно возводит свою «родословную». По сути он эклектик и эклектика является вполне закономерной формой взаимодействия эмпирико-позитивистских установок и «навыков» мышления с философией экзистенциализма. Это особенно показательно в трактовке Уилсоном идей Ницше, Шопенгауэра, Бергсона, Кьеркегора, Хайдеггера, Сартра, Камю и Гуссерля. Эта трактовка представляет собой подход к идеям экзистенциализма как к готовым научным результатам, открытиям, высказываниям, которые уже доказаны, как бы верифицированы непосредственным эмпирическим опытом современного человека, и которые можно использовать.

Отталкиваясь от идей классического экзистенциализма, К. Уилсон утверждает, что создает «новый» — позитивный — экзистенциализм в отличие от «старого». Свои функции «старый» экзистенциализм выполнил и может стать достоянием прошлого. Эти функции, по мнению Уилсона, состояли в просвещении западного человека относительно коренных условий его бытия и в разработке методов, вооружающих человека в более пристальном изучении сознания. Следующая задача, которую предстоит решить экзистенциализму — уже «новому» — найти и разработать конкретные пути освобождения человека, обретения им подлинности бытия. Необходимо перекроить «экзистенциализм отчаяния» в «философию надежды», следуя здесь в русле религиозной культурологии.

Традиционные попытки «позитивизации» экзистенциализма носили религиозный характер (Э. Кастелли, Г. Марсель, К. Ясперс). Были попытки иного рода, в частности, итальянского «позитивного экзистенциализма» (Н. Аббаньяно, Э. Пачи, А. Ведальди и др.), предлагавшего основы для «упорядоченного и здорового» существования человека на основе разрыва с субъективизмом, устранения искусственного оптимизма неогегельянского идеализма, пессимизма и нигилизма экзистенциализма. Широковещательная программа «позитивного экзистенциализма» оказалась несостоятельной, лишенной подлинной новизны.

Основные положения «нового экзистенциализма» К. Уилсона изложены, главным образом, в его шести первых философских работах: Аутсайдер (1956), Религия и бунтарь (1957), Век поражения (1959),Сила к мечте (1962), Истоки сексуального порыва (1963), По ту сторону аутсайдера (1965). Эти работы образуют своеобразны цикл, объединенный одной разворачивающейся темой, являющейся центральной и интегральной для всей системы взглядов К. Уилсона — темой Аутсайдера. Аутсайдер, по определению Уилсона, это одновременно и «симптом умирающей культуры» и «эмбрион высшего типа человека». Это — ступень в развитии человека и общества,

«живая связь времен», «надежда настоящего». Когда Уилсон указывает, что Аутсайдер порожден «умирающей» культурой буржуа, он просто констатирует некоторый общеизвестный феномен. Причины появления аутсайдеров в современном обществе коренятся, по его мнению: 1) в полной дискредитации рационализма, 2) в принципиально невыявляемых, невыразимых, иррациональных импульсах, существующих в каждом человеке; 3) во «внутренней революции сознания обычного человека, попавшего в необычную ситуацию».

Эволюция современного человека, по мысли Уилсона, представляет собой переход из «мира буржуа», мира основательного и упорядоченного, к хаосу, к миру нерациональному и неупорядоченному. Когда человек «не может жить в комфортабельном, ограниченном мире буржуазии», «когда он утверждает свое чувство анархии перед лицом буржуазного самодовольства», он становится Аутсайдером. Иначе говоря, аутсайдерство — это акт свободного, сознательного выбора человеком своей собственной экзистенции. Аутсайдер — это «тот, кто видит слишком глубоко и слишком много, и то, что он видит, по существу есть хаос». «Стояние перед лицом хаоса» ставит человека перед лицом непререкаемой истины, которая должна быть «высказана» самой позицией Аутсайдера. Уилсон так определяет фундаментально отношение Аутсайдера к обществу — «неприятие жизни, человеческой жизни, которой живут человеческие существа в человеческом обществе». Бытие общества для аутсайдера — это не-бытие, не-реальность. Для Уилсона выбор хаоса и неупорядоченности как истины мира означает для человека полное отделение от общества и его ценностей, одинокого противостояния ему. Аутсайдер против общества и социальной нормальности. Проблема свободы не является социальной проблемой. Свобода определяется границами человеческого сознания и поэтому освобождение человека возможно лишь в результате преодоления этих границ. Это отказ от любых социальных действий и, по сути, является духовным, внутренним освобождением сознания. Аутсайдер — «тип человека с более широким сознанием и более глубоким осмыслением своей цели». Опыт связан с бессознательным, как личным, так и общественным, и со страстным желанием к изменению.

Уилсон считает, что существует четыре типа и одновременно ступени сознания, ведущие к сознанию Аутсайдера: 1) сознание слепца, 2) сознание пассивного наблюдателя, 3) рефлексивное сознание, 4) воображающее сознание. Сознание западного человека, по мнению К. Уилсона, представлено главным образом первыми тремя ограниченными типами. Следствием чего является близорукость и ограниченность, пустота и обесценивание жизни, ее тривиальность и несвобода. Четвертый тип сознания — воображение — «есть почти синоним свободы». Понятие воображающего сознания заимствовано у Сартра и представляет собой способ бытия совершенного целостного сознания, заключающегося в расширении сознания через созерцание и через религию. Но религия предлагается новая, которую и творит сам Аутсайдер, осваивая опыт созерцания и самодисциплины, накопленной восточными религиями и мистическим опытом великих мистиков.

В качестве одного из приемлемых вариантов такого религиозного синтеза Уилсон предлагает «учение о четвертом измерении» Г.И. Гурджиева. Последний считал, что в распоряжении человека, стремящегося к совершенствованию, есть четыре пути: путь факира (дисциплина тела), путь монаха (дисциплина чувств), путь йога (дисциплина воли и ума) и путь мудре-

ца (дисциплина ума, чувств и тела одновременно). Уилсон вполне согласен с ним, считая, что только четвертый путь ведет к расширению сознания, к установлению контроля человека над своим бытием. Таким образом мы видим, что претензии на «новизну» своей философии К. Уилсон реализует с помощью включения «новой религии» в систему экзистенциализма. Идея «расширения сознания» высказывалась еще в начале XX в. в прагматизме У. Джеймса, в его «Многообразии религиозного опыта». Любопытен чисто операционалистский, функциональный подход Уилсона к религии и ее роли. В дальнейшем он использует феноменологический метод как методику, набор процедур, позволяющий осуществить концентрацию сознания и его последующее расширение путем применения феноменологической редукции. Правда, обновленные варианты философии утрачивают свою былую общекультурную критическую направленность и превращаются в средство регионального и частного анализа различных процессов и противоречий социального и культурного развития Запада.

Литература

Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма; пер. с нем. С.Э. Никулина / Науч. ред. А.С. Колесников. СПб.: Лань, 1999.

Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. / Общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Политиздат, 1990.

Марсель Г. Метафизический дневник / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2005.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999.

Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Республика, 1994.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Философия науки и натурфилософия. Как особое направление, философия науки возникает в первой половине XIX в. в качестве реакции на спекулятивное мышление, которое исходило из верховенства рефлексивного познания и, даже в случае обращения к опыту конкретных наук, отдавало приоритет умозрительным принципам. В соответствии с ними из этих наук извлекалось всеобщее содержание, важное для решения собственных проблем философии. Так, в «Философии природы» Гегель, различая рассудочное познание, ограниченное конечностью объекта, и спекулятивное диалектическое познание разума, признавал ценность частных наук лишь как моментов философии, являющейся истинным познанием абсолюта. Материал наук использовался для философского изучения того, каким образом природа, в качестве инобытия идеи, становится духом.

Примат спекулятивного познания в своеобразной форме выражал мысль о метафизических основаниях науки. Внутри философской спекуляции отдельные научные рассуждения, опытные открытия, теории и научные дисциплины рассматривались в единстве с общими вопросами познания, получали осмысление с точки зрения общекультурных, мировоззренческих, собственно философских и иных предпосылок. В этом, в частности, заключался рациональный смысл спекулятивно-философского обращения к наукам.

Однако главенство умозрения и взгляд на науки лишь как на средство самоосуществления философии часто приводили к попыткам подчинить науки философскому диктату. К тому же непрерывная борьба философских систем и сомнительность прогресса в развитии философского знания действовали разочаровывающе на самосознание наук, поскольку оно стремилось найти свою опору и продолжение в философии. К середине XIX в. отношение ученых к натурфилософии (Ю. Либих, Э. Жофруа Сент-Илер, К. Гаусс, Э. Геккель, Г. Гельмгольц, Л. Больцман) было почти всегда критическим. В связи с этим возникла потребность в философии, которая следовала бы реальному опыту конкретных наук. Возникновение философии науки предполагает осознание границ науки, т. е. специфических особенностей, которые отличают науку от других форм познавательной и, в целом, человеческой деятельности. Проведение демаркационных линий (между наукой и обыденным знанием, религиозным верованием, идеологией, опытом эстетического и нравственного сознания, техникой и т. д.) делает возможным это направление и одновременно дает повод для дискуссий о том, что такое наука.

Философия науки как направление и как раздел философии. Философия науки как особое направление обсуждает науку в качестве центрального или даже единственного предмета. От нее следует отличать концепции или представления о науке, сформулированные, более или менее отчетливо, в различных философских учениях (феноменология, неокантианство,

философская герменевтика, персонализм, структурализм, неомарксизм и т. д.). В последнем случае философия науки является одним из разделов учения, иногда существенным, к которому прилагаются его общие теоретические установки. Различие между философией науки как направлением и разделом в философии имеет больше исторический и институциональный смысл, чем концептуальный. Так, философия науки, активно утверждаясь в качестве направления в философской и интеллектуальной культуре, создала в XX в. собственную институциональную среду в виде научных журналов, издательских проектов (Энциклопедия объединенных наук /Париж, Чикаго/, Миннесотские и Бостонские исследования по философии науки и др.), университетских семинаров, симпозиумов, международных конгрессов по логике, методологии и философии науки и др. Что касается концептуальных различий, то они существенны уже внутри направления, поскольку оно представлено в виде разных программ со своими теоретико-методологическими посылками (неопозитивизм, критический рационализм, историческая эпистемология и др.). Дискуссии между философами, неважно, внутри направления или с выходом за его условные границы, плодотворны для выработки новых представлений о науке.

Философия науки, теория познания, наукоучение, эпистемология. Понятие философии наук в качестве синонима положительной философии употребляет О. Конт в третьем томе «Курса положительной философии» (1832), заимствовав его у французского естествоиспытателя Ж. Драпарно (1802). Затем А.-М. Ампер публикует «Исследование по философии наук» (1834), Э. Ренан пишет «Будущее науки» (1848; опубл. 1890). В Англии У. Уэвелл (1840), рассматривая идею философии науки и полагая, что раскрыть ее содержание превышает наши возможности, переформулирует ее как философию наук; Д.С. Милль (1843) вступает с ним в дискуссию о природе индуктивного вывода. Понятие философии наук (науки), несмотря на эволюцию смысла, отражающего трансформацию проблематики, до настоящего времени несет следы позитивистской философии.

Неокантианство XIX в. выдвигает идею теории познания. Кант не использовал ни это выражение, ни выражение «философия науки», хотя «Критика чистого разума» является по сути теорией научного знания. Кантовская критика и неокритицизм ставят вопрос об исследовании условий познания вообще и в то же время об априорных основаниях конкретных наук. Понятие теории познания появляется впервые у Э. Рейнгольда (1827), а систематически используется неокантианцами начиная с лекции Э. Целлера (1862), где прозвучал призыв «Назад, к Канту». Как и позитивизм, неокантианская теория познания была поддержана учеными, которые занимались философией познания и видели ее достоинство в том, что она сохраняет связь с современными науками. Эта связь часто устанавливается посредством натурализации познания: так, полагал Гельмгольц, без учета новейших открытий в оптической и акустической физиологии невозможен анализ познавательной способности.

Неокантианское понятие теории познания противопоставлялось понятию наукоучения, используемого для обозначения различных проектов от Фихте и Больцано до Гуссерля. С концепцией Б. Больцано, оцененной позже, не меньше, чем с позитивизмом, связан решительный поворот в философии эпохи модерна в направлении проблематизации научного знания. Чешский мыслитель, не имея отношения к фихтеанскому спекулятивному

идеализму и противопоставив свое «Наукоучение» (1837) важнейшим положениям кантовской критики (он отвергает понятия априорного синтетического суждения и чистой интуиции и, отбрасывая интуитивизм в обосновании математики, формулирует идею логического анализа предложений науки), глубоко изменяет смысл философии и создает во многом современную философию науки, рассматривающую последнюю с точки зрения логического значения выражений. Наука не рассматривается больше как простой посредник между духом и природой, но предстает как оригинальный и автономный предмет.

Английский термин *эпистемология* является неологизмом, происходящим от немецкого термина теория познания, и был введен Дж.Ф. Фери (1856) в значении теории о методе и основаниях познания. Рассел (1897) использует это понятие, когда пишет о Канте как о создателе современной эпистемологии. В современной англоязычной философии, как правило, отличают эпистемологию как общую теорию познания от философии наук.

В оборот французского языка термин эпистемология был введен благодаря переводу в 1901 г. работы Рассела и впервые использован его сторонником Л. Кутюра, который в этом же году определил понятие эпистемологии, отождествив ее и с общей теорией познания, и с философией наук. Аналогично в двойном смысле использует это понятие Э. Мейерсон (1908). В «Техническом и критическом философском словаре» А. Лаланда (1926) за термином эпистемология закрепляется значение философии наук, которое сохраняется во Франции, в общем, до настоящего времени. Наиболее употребительное во французской философии значение понятия эпистемологии как философии наук с учетом их истории было введено Г. Башляром, поскольку в его работах получили выраженное представление идеи исторической эпистемологии. Именно так раскрывает смысл данного понятия французская Универсальная философская энциклопедия (1990).

Типологизация основных программ философии науки. Существуют различные типологизации философии науки, имеющие целью оценить ее историческое развитие, современную ситуацию и раскрыть перспективы с точки зрения критериев, выбранных исследователем. Даже видимо очевидные и устоявшиеся на данное время типологии содержат оценочный момент и, следовательно, могут трансформироваться при смене исследовательской позиции.

1. По критерию различия общефилософских оснований в философии науки выделяют неокантианскую, прагматистскую, феноменологическую философию науки, неопозитивизм, критический рационализм, историческое направление, постмодернистскую философию науки и т. д.

2. В связи с оценкой социокультурной значимости науки, ее места среди других форм знания и человеческой деятельности, роли в мировоззрении различают *сциентистскую* и *антисциентистскую* философию науки. Первая рассматривает науку как высшую культурную ценность; ставит задачу выработки ее идеальной логической модели (неопозитивизм), демаркации с донаукой, идеологией и другими формами культуры с помощью исторического метода (Г. Башляр, Ж. Кангийем, М. Фуко). Антисциентистская философия критически оценивает как науку, так и возможность научного подхода к философии. От имени гуманистических принципов ставится акцент на негативных социальных, экологических последствиях научно-технического прогресса, политическом использовании наук (критическая теория); на

экспансии наук, приводящей к подавлению других форм сознания, упадку культуры и духа (концепции науки в философии жизни), в связи с чем признается релятивность границ науки (П. Фейерабенд, К. Хюбнер, философские концепции в социологии науки).

3. С точки зрения особенностей исследовательской установки, самосознания философии по отношению к науке, в философии науки можно выделить следующие альтернативы. В одном случае философия обращается к науке для решения общих философских вопросов. В другом — она становится «внутринаучной» (Ж. Пиаже), занимается анализом наук, не экстраполируя полученные выводы за ее пределы.

В **первом** случае можно выделить две ориентации. Одна, *внешняя,* выстраивает на базе наук онтологию как общее учение о мире, космосе (А.Н. Уайтхед). Другая, *внутренняя,* исследует деятельность сознания как источника наук и соответствующих картин мира (неокантианская, феноменологическая, когнитивистская философия науки). Во **втором** случае «внутринаучная» философия осуществляет или *глобалистский* проект, анализирует науку как целое внутри человеческой деятельности и культуры (неомарксизм), или *локалистский* проект, исследует отдельные стороны науки, конкретные научные дисциплины, традиции (большинство современных программ).

В последнем «локалистском» проекте одни программы имеют *нормативистскую* ориентацию, занятую поиском норм, совокупность которых составляет научную рациональность; другие — *дескриптивистскую* ориентацию, занятую воспроизведением ходов науки в их историческом многообразии (Э. Мецжер, Т. Кун). В свою очередь, в нормативизме существует несколько типов, среди которых выделяется оппозиция *логицизма,* поиска логических предписаний рациональности (неопозитивизм, К. Поппер) и *историзма*, выводящего нормы различного характера из истории науки (Г. Башляр, Д. Холтон).

Также «локалистский» проект может рассматриваться как альтернатива *универсализма*, нацеленного на поиск связей между науками, общего содержания в их методологии и картине мира (неопозитивизм, Поппер, Л. Лаудан, А. Голдман), и *регионализма*, акцентирующего индивидуальные особенности научных дисциплин (французская историческая эпистемология).

«Внутринаучная» философия науки также может рассматриваться как контроверза *экстернализма*, признающего влияние на науку внешних, социально-политических, психологических и других факторов (неомарксизм, философские концепции в социологии науки), *и интернализма*, сосредоточенного на внутренних условиях развития науки (А. Койре).

Выделенные альтернативы фиксируют крайние оппозиционные установки, между которыми в реальности существуют средние, переходные варианты. Например, для последнего периода философии науки характерна установка на сближение логического и исторического анализов науки, результаты которых дают, скорее, дополняющие друг друга выводы, нежели несопоставимые (П. Жакоб). Значение имеют и попытки преодолеть сами альтернативы. Так, «антропология лабораторий» (Б. Латур) претендует на снятие дихотомии экстернализма и интернализма.

Этапы философии науки.

1. Общефилософским контекстом, в котором стало возможным формирование философии науки, послужил позитивизм XIX в., разорвавший

всякую связь конкретных наук с метафизикой, которая была дискредитирована как чистое умозрение, манипулирующее отвлеченными понятиями, не приносящее практической пользы, но, наоборот, выполняющее деструктивную социальную функцию. Важным является и то, что в XIX в. в Европе наука начинает играть все более важную роль в жизни общества, серьезное значение придается прикладным исследованиям, связи науки с промышленностью и военной техникой. Меняется социальный статус науки, что стимулирует ее развитие, возникновение новых дисциплин и теорий.

Положительная философия, или позитивизм, занимается, согласно ее создателю французскому философу О. Конту, систематическим и историческим анализом конкретных наук на основе положительного (научного) метода с целью создания общей картины, или классификации, этих наук, которая должна служить теоретической основой для поступательного прогрессивного развития общества. Продолжая традиции идеалистического эмпиризма и агностицизма, Конт ограничил этот метод описанием и систематизацией явлений чувственного опыта. Считая бесплодной метафизикой логический анализ науки, он исследовал метод через его конкретное осуществление в «фактах» истории науки — научных теориях. Важной мыслью Конта было утверждение исторического и социологического подхода к наукам, как и любому продукту человеческого духа. Закон «трех стадий развития человечества» выступает у него в качестве главного принципа, который должен быть положен в основу изучения всех наук: каждому возрасту человечества соответствует система знаний, которую невозможно понять вне исторического и социального контекста. Антикартезианская направленность философии наук Конта; критика метафизического мышления, манипулирующего абстракциями, в том числе понятием познающего субъекта, взятого вне социально-исторических форм его организации; внимание к историческому своеобразию знания и дифференциации наук; подчеркивание относительности научного мышления (что означает для Конта отказ наук от поиска сущностей и конструирование теорий на основе опыта); выявление социальных оснований наук; наконец, демаркация, часто противопоставление, науки и иных форм знания (теологии, метафизики) — все это указывает на Конта как на переходную фигуру в процессе трансформации европейской метафизики, предвосхитившую проблематику позднейшей философии науки.

Английский позитивист Г. Спенсер разработал учение о всеобщей эволюции на основе механистических принципов движения как перераспределения материи (от однородного к разнородному) под действием внешних сил. С одной стороны, Спенсер отделяет конкретные науки, как знание, обобщающее частные законы явлений, от философии, как наивысшего обобщения законов. С другой — он противопоставляет науку религии: первая обращена к чувственно воспринимаемой части мира, вторая — к непознаваемому духовному началу, абсолюту. Более значимыми для становления философии науки, чем труды Спенсера, стали исследования по теории индукции английских логиков Д. Гершеля (1830), У. Уэвелла (1840) и Д.С. Милля (1843). Продолжая идеи Ф. Бэкона, они рассматривали индукцию как основной метод естествознания. Согласно Гершелю, законы науки, отражающие причинно-следственные отношения между явлениями, выводятся путем обобщения, правила которого он формулирует в своей «естественной философии». Концепции Уэвелла и Милля, при всем их различии,

не сводятся в защите «плоского», докантовского эмпиризма. Уэвелл, отдавая предпочтении индукции, процессу вывода общих истин из единичных фактов, признавал, тем не менее, значение «идей» (например, идеи причинности) в рассуждении. Наука демонстрирует единство фактов и идей, чувства и разума. Фактически речь идет о неразрывности индукции и дедукции. Милль, рассуждая о «вспомогательных для индукции процессах», указывает прежде всего на наблюдение. Но далее он подчеркивает роль абстрагирования: в структуре индуктивного умозаключения присутствуют «абстракции», «общие понятия», например, когда мы из «ряда явлений составляем класс». Разделяя в целом позиции эмпиризма, Милль считал формальную логику основанной на психологической конституции субъекта, из чего следовало признание релятивности логических законов.

В целом, позитивистская философия науки XIX в. создала на основе общей платформы эмпиризма, с теми или иными оговорками, несколько важных концепций — от достаточно аморфной контовской системы с ее идеями систематического, исторического и социологического анализа науки до философских концепций, сосредоточенных на логических и психологических структурах науки.

2. В период научных революций конца XIX — конца 20-х гг. XX в. философия науки переживает подъем, отмеченный появлением работ Э. Гуссерля, В. Дильтея, Э. Маха, П. Дюэма, А. Пуанкаре, Б. Рассела, А.Н. Уайтхеда, М. Планка, А. Эйнштейна, Н. Бора и др. Философия занимается анализом крупных изменений: окончательный крах механистической картины мира, победа атомизма над энергетизмом, создание теории множеств (1870), прогресс в химии синтеза, возникновение единой математической теории поля, создание специальной и общей теории относительности, квантовой физики, возникновение научной космологии и менделизма, новых представлений об эволюции, открытие бессознательного. Появление современной логики, программ логицизма (Фреге, Рассел и Уайтхед) и формализма (Д. Гильберт) в обосновании математики укрепляют веру в единство науки. Привилегированной моделью для рассуждения о науке является в этот период физика. В то же время философия жизни и неокантианство ставят вопрос о различии наук о природе и наук о духе. Возникают новые программы философии науки, обсуждающие, как правило, смену содержательных основоположений внутри отдельных научных дисциплин.

Наряду с этим присутствуют общие теоретико-познавательные концепции, стремящиеся осмыслить новейший опыт наук. В позитивистской традиции на рубеже веков возник эмпириокритицизм, или махизм, получивший распространение благодаря физику и философу Э. Маху, который подверг критике основные понятия механистической физики. Он выдвинул два принципа науки: экономии мышления и ограничения теории описанием явлений. Научные понятия должны определяться через наблюдаемые данные, сводимые в пределе к элементам чувственного опыта. Единство наук обеспечивается единством их предметов — комплексами элементов, ощущений. Из редукционизма и антисубстанциализма Маха вытекает его идея преодоления альтернативы физического и психического ряда явлений. Концепция «нейтрального монизма» повлияла на ряд программ философии науки (неореализм, неопозитивизм).

Позитивистским идеям противостоят в этот период другие важные концепции науки, возникшие на основе феноменологии, философии жизни,

неокантианства, неогегельянства. В то же время ряд этих идей (критика метафизики, феноменализм и др.) используются в соединении с другими философскими посылками, в значимых концепциях. Так, П. Дюэм (1906), разделяя важные позиции позитивизма (разделения физики и метафизики, понимание теории как описания эмпирических законов), в рамках холизма критикует индуктивизм в обосновании принципов физической теории. Рассматривая эти принципы как конвенции, он ограничивает их выбор требованием простоты теории, что связано с ее близостью к «естественной классификации», и особенно необходимостью следования предшественникам, историко-научной традиции. Историзм Дюэма повлиял на формирование французской исторической эпистемологии. Также А. Пуанкаре (1902; 1905; 1908), с одной стороны, в обосновании арифметики поддерживал кантовский априоризм и интуитивизм, критиковал как эмпиризм, так и расселовский логицизм. С другой — его конвенционализм в геометрии, механике и физике оказал влияние на логический эмпиризм.

В целом это был плодотворный период, который заложил основы для последующего оформления крупных программ философии науки.

3. С конца 20-х до конца 50-х гг. XX в. появляются и приобретают завершенную форму такие версии философии науки, как неопозитивизм, критический рационализм К. Поппера, французская историческая эпистемология. В этот период резко повышается социальная роль науки. Осознание политической мощи, которую дают государству науки и технологии, приводит к тому, что индустриальные страны создают государственные учреждения научной политики. Физика становится в центре промышленного и военного развития, в экономику вводятся математическое программирование и теория игр, открытия в фармакологии, медицине начинают оказывать существенное влияние на демографические процессы.

Неопозитивизм в Европе был представлен Венским кружком (физики и философы М. Шлик, Р. Карнап, Ф. Франк, социолог О. Нейрат, математики Х. Хан, К. Гедель, историк В. Крафт и др.), Берлинским обществом эмпирической философии (Г. Рейхенбах, К. Гемпель, Р. фон Мизес и др.), Львовско-Варшавской школой (А. Тарский, К. Айдукевич и др.). Во второй половине 30-х гг. многие представители неопозитивизма покидают Европу, и дальнейшая история направления происходит в США, где эта философия получает новые формы, соединяясь с идеями прагматизма (К.И. Льюис, операционализм П. Бриджмена, Ч. Моррис, неопрагматизм).

Неопозитивизм — разновидность логического эмпиризма, основы которого были заложены в логическом атомизме Рассела (1918) и Л. Виттгенштейна (1921). Особенностью неопозитивизма является акцент на критике метафизики и убеждение в возможности разработать очищенную от нее идеальную логическую модель научной теории. На основе этой модели, создаваемой, как правило, на примере физической теории, должны быть согласованы отдельные ветви эмпирического научного знания и, таким образом, осуществлен классический идеал единой науки. Карнап (1928) пытается создать общую систему всех научных понятий, следуя принципу: всякий раз, когда это возможно, следует заменять выводимые «сущности» логическими конструкциями. Если все объекты научного знания могут быть редуцированы к простым объектам, данным эмпирически, то различные частные науки — лишь части единой науки. Другая цель Карнапа — доказать тщетность метафизики, понятия которой не сводимы к непосредственно данному.

Философская ориентация Венского кружка была изложена в написанном Нейратом, Карнапом и Ханом манифесте «Научная картина мира» (1929) и работе Шлика «Поворот в философии» (1929). Было заявлено, что от классического эмпиризма Беркли и Юма, начавших деструкцию метафизики, новую ориентацию отличает метод логического анализа языка науки, направленный на элиминацию бессмысленных (метафизических) предложений. Этот метод следовал из принципа верификации. В духе индуктивизма (эмпиристского редукционизма) и логицизма принцип требовал сведения, прямого или косвенного, любых осмысленных предложений теории к «протокольным предложениям», значение которых определено опытом.

Несостоятельность неопозитивизма была выявлена в ходе дискуссий, доказавших зависимость эмпирического базиса от теоретических допущений; невозможность верификации универсальных предложений (Поппер); неосуществимость выделения из теории отдельных предложений с целью их верификации (принцип Дюэма-Куайна); недостижимость полной формализации теории (Гедель); ошибочность трактовки предложений логики и математики как аналитических (Куайн). Серьезные трудности возникли в ходе дискуссий по логике исторического объяснения (К. Гемпель, Э. Нагель). Новые историко-научные исследования и социология знания и науки показали, что научная теория не может быть отвлечена от духовного, в том числе метафизического (Койре), или социального контекста. В то же время работы неопозитивистов внесли вклад в разработку логического синтаксиса и логической семантики, способствовали созданию новых логик (например, вероятностная трехзначная логика Рейхенбаха).

Важной вехой в критике логического эмпиризма и индуктивизма явились работы австрийского философа **К.Р. Поппера**, главы *критического рационализма*. В «Логике научного исследования» (1934) он представил новую модель обоснования науки, сохранив взятую у неопозитивистов идею логического анализа, но отвергнув базирующийся на индуктивизме принцип верификации. В качестве критерия демаркации научного и ненаучного знания Поппер выдвинул принцип фальсификации: теория сообщает информацию об эмпирическом мире, если способна подвергаться опытным испытаниям, результатом которых может быть ее опровержение, т. е. фальсификация. Он ссылается на модус толленс дедуктивной логики, который передает значение ложности от частного суждения общему. Прошедшая эмпирическую проверку теория считается подтвержденной, или условно поддержанной, пока новый опыт не окажется способным ее опровергнуть. Целью критически мыслящего ученого является поиск не подтверждения своей теории, а ее опровержения. Этот же критицизм требует фальсификации всех предложений научной теории, в том числе базисных (опытных), сингулярных предложений. Однако, поскольку такое требование уводит методологию в дурную бесконечность фальсификации, Поппер ограничивает его и признает, что в определенном контексте исследования базисные предложения принимаются без проверки и должны рассматриваться как конвенции. Также сам принцип фальсификации является конвенцией, а методология представляет собой совокупность правил, определяющих научную «игру». Эта методология исключила из обсуждения вопрос объективности (истинности) знания и его прогресса и тем самым создала угрозу скептицизма и релятивизма. Такова была цена, заплаченная Поппером за построение логической модели научной рациональности.

В 60—70-е гг. Поппер создает новую концепцию *эволюционной эпистемологии*, базирующуюся на аналогии между развитием научного знания и эволюцией живых организмов. Он считает, что мир науки (мир объективного содержания научного мышления), существующий наряду с физическим и психическим мирами, возник в результате решения вопросов биологического выживания людей. Рост научного знания — это частный случай единого эволюционного процесса через естественный отбор и следует общим, по сути дарвиновским, принципам эволюции. Среди последних Поппер выделяет следующие: все организмы (в науке — теории) решают объективные проблемы; решение происходит методом проб и ошибок; развитие начинается в постановки проблемы, после чего следует конкурентная борьба выдвигаемых пробных решений и элиминация обнаруживающихся ошибок, и, наконец, исходная проблема переформулируется в свете проведенного исследования. Сдвиг в формулировке проблем Поппер трактует как прогресс знания, рост третьего мира, а процесс движения знания называет пониманием. Так как философ занимается объективным содержанием науки, то речь идет о понимании без понимающего субъекта. Поппер предлагает свою герменевтику как универсальный метод познания, приемлемый для всех наук.

Во Франции в этот период была другая ситуация. Развитие позитивизма еще на рубеже XIX — XX вв. было блокировано критикой логицизма в работах Пуанкаре, критикой эмпиризма и индуктивизма — тем же Пуанкаре и Дюэмом. В силу этого, а также в силу устойчивости рационалистической и истористской традиции возникла неорационалистическая историческая эпистемология. К ней относятся те представители неорационализма, включая структурализм и феноменологическую эпистемологию, которые в обосновании науки обращаются к истории, в том числе неорационалистические историки наук и знания: Ж. Кавайес, Г. Башляр, Э. Мецжер, А. Койре, Ж. Кангийем, М. Фуко, С. Башляр, Ж.-Т. Дезанти, Д. Лекур и др. В этой постклассической эпистемологии историческая и неорационалистическая составляющие взаимосвязаны. Понятия научной рациональности и истории определяются с постметафизических позиций. «Разум» — не беспредпосылочная инстанция, а зависимые от обстоятельств внутреннего и внешнего порядка исторически ограниченные внеэмпирические посылки познания. Неорационалистический историзм также заключается не в метафизической идее высшего разума, направляющего развитие науки, но в признании различных типов рациональности, изменчивости рациональных детерминант наук. Эпистемология приобретает форму критического исторического исследования, исторической эпистемологии или эпистемологической истории, где выявляются меняющиеся формы научной или мыслительной диалектики, формы означивания, специфицирующие конфигурации знания, связи наук с социокультурным окружением, особенности постановки проблем и решений, археологические начала понятий, специфика конституирования и динамики смысловых структур науки.

Первой формой исторической эпистемологии стала *диалектическая эпистемология*, оформившаяся во франкоязычной философии в 20—30-е гг. Ее представители, отказываясь от априоризма «философии сознания», искали в «самой» науке адекватную философию. Знание рассматривалось с точки зрения его диалектического развития: диалектика касалась не только внутренней структуры науки, но и ее исторического движения. Так, у **Ж. Кавайеса** (1944) есть набросок диалектической эпистемологии математики, где

знание представлено как открытая система, для которой не может быть абсолютного трансцендентального условия. В науке нет вечных оснований, в противном случае она стала бы «закрытой», потеряла бы свой «воинствующий», динамический характер. Для Кавайеса несомненно, что математика имеет историческое измерение, отразить которое должна эпистемология. Получившая развитие в это время новая алгебра и аксиоматический метод давали общий язык для исследования различных областей математического знания, выявляли общие структуры (понятия). Однако эти структуры не априорны: общий формальный язык связан, считает Кавайес, с конкретными процедурами прикладной математики. Общие алгебраические структуры обнаруживаются и формулируются в связи с решением прикладных вопросов. Кавайес критикует логицизм и трансцендентальную философию, для которых прогресс как «вечный пересмотр содержания» представляет неразрешимую трудность. Развитие математики нельзя свести ни к логической дедукции, ни к развертыванию содержания из посылок, абсолютная достоверность которых удостоверена трансцендентальным сознанием.

Аналогичные идеи «открытой» философии отстаивал **Ф. Гонсет** (1926; 1936) (Лозаннский ун-т), выступавший против априоризма и конвенционализма. В целом, диалектическая эпистемология Кавайеса и Гонсета исходит из признания революционных изменений в науках, осмысляя которые, она выдвигает следующие посылки, определяющие ее ориентацию на реальную историческую науку. Это: понимание науки как специального предмета, не сводимого к общим параметрам теоретического разума классической философии; отсюда следует требование создать философию «самой науки», т. е. философию, выражающую эту специфику; отрицание априоризма «философии сознания», логицизма и позитивистского эмпиризма; дисконтинуизм в истории математики и естествознания (физики); зависимость чистой математики от наличных запросов со стороны прикладных исследований; диалектическая связь рационального и эмпирического, теории и эксперимента в физике; развитие естествознания как прогрессивное приближение к реальности; критика релятивизма.

Главой диалектического неорационализма был **Г. Башляр**, сформулировавший в 30—40-е гг. следующие положения. Выступив против «общего рационализма», он выдвинул понятие региональной философии, обращенной к многообразию наук; отстаивал идею научного прогресса, который связывал с математизаций знания, обеспечивающей рациональную достоверность; требовал от истории наук оценивать прошлое с современных позиций, следуя критериям «нового научного духа»; выдвинул понятие «прикладного рационализма» науки, согласно которому объект рациональной науки — это конструкт, «вторая реальность», отличная от реальности, данной в чувственном опыте; исследуя бессознательные детерминанты познания, сформулировал понятие «эпистемологического препятствия», бессознательной установки, блокирующей объективное познание материального мира; рассматривал историю знания в психологической плоскости, как диалектику «эпистемологических препятствий» и «эпистемологических актов», творческих порывов «научного духа»; отстаивал дисконтинуистскую модель развития науки, ввел понятие эпистемологического разрыва (между обыденным и научным знанием, классической и неклассической наукой); в духе сциентизма рассматривал науку как высшее достижение культуры; использовал в эпистемологии идеи диалектики (взаимосвязь рационального и эмпирического,

«диалектика дополнительности» в микрофизике, синтез противоположных теорий в современной «паннауке»). Эти эпистемологические посылки Башляра обусловливают особенности его диалектико-неорационалистической концепции истории «разума» — как в качестве истории наук, так и в качестве истории формирования индивидуального мышления (т. е. в качестве своего рода психологии интеллектуального развития). В обоих случаях речь идет о движении от заблуждений «эмпиризма» к научному рациональному и, далее, к «сверхрациональному» знанию. Башляровская эпистемология, сфокусированная на разрыве между наукой и донаучными формами, связана с его историей наук и психологией познания. С одной стороны, часто именно психология является связующим звеном между эпистемологией и историей науки. С другой — рассуждая о науке и ее развитии, Башляр в иных случаях обходится без психологических определений познания, когда пишет о категориальной структуре науки, диалектике рационального и эмпирического, материи, научном факте как конструкте и т. д. — всех тех традиционных вопросах теории познания, которые он переосмысливает в своей эпистемологии. Поэтому башляровское понятие «разума», по крайней мере, двусмысленно: это определение и психологической способности творческого мышления, и исторически изменчивых рациональных посылок познания.

Современным последователем Башляра и сторонником исторической эпистемологии является Д. Лекур, который в последних работах обращается к этическим вопросам науки, важность которых он отстаивает наперекор позитивистской «калькуляторской» версии рационализма и его «когнитивистского апофеоза» (1996). Он стремится соединить башляровскую эпистемологию с тем образом науки, который присутствует в «исторической школе» философии науки (Д. Холтон), в социальном конструктивизме.

В неорационалистических концепциях *истории знания* **Э. Мецжер** и **А. Койре** анализ научных революций происходит согласно неорационалистическому и антипозитивистскому критерию изменения внутренних мыслительных, в частности философских, диспозиций наук, формирующих лежащие в их основании рациональные принципы. При этом у Мецжер присутствует также учет внешних факторов развития знания. Исследуя историю химии XVII—XVIII вв., от алхимии до возникновения, эволюции и крушения механистических доктрин, она создает «историю теорий», полагая, что последние — главное звено, вокруг которого структурированы остальные элементы науки (1923). Мецжер выразила неорационалистическую мысль об истории как смене теорий, определенных прежде всего метафизической концепцией, а также состоянием смежных научных дисциплин, экспериментальных исследований, социальными и социально-психологическими причинами (особенности научной коммуникации, образования, научной «моды», «рекламы» и т. д.). С релятивистских позиций историк рассматривает исторические типы знания (алхимия, механистическая химия и др.) как равноценные, одинаково демонстрирующие работу человеческого разума с природой. История Мецжер стала прообразом концепции научных революций Т. Куна. Его ключевые понятия (парадигма, допарадигмальное состояние, нормальная наука, научная революция) выражают внутренний смысл ее исторического анализа, хотя не сформулированы у французского историка эксплицитно. Общими являются и релятивистская установка, и внимание к социальной психологии как фактору принятия теории. Одна-

ко Мецжер не была сторонником идеи полного разрыва новой науки с прошлым и ссылалась на прогрессивное накопление опытных данных и концептуальные заимствования у предшественников.

Представления главы интерналистского направления в истории и философии науки А. Койре находятся в русле французской рационалистической традиции: для него наука (физика) — это математическое знание о природе. В понимании мышления как автономной сферы Койре придерживался общей идеалистической традиции западной мысли, связанной с Платоном, Гегелем, Гуссерлем. Скрытая аксиоматика науки, т. е. философские представления о пространстве, времени, движении, материи и т. д., подразумеваемые научными теориями, раскрываются с необходимостью в их исторической смене, поэтому философское размышление о науке приобретает исторический характер. Развитие науки — результат внутренней диалектики мышления, на которую внешние факторы (социальные, психологические, эстетические и т. д.) не оказывают влияния. Антипозитивистское идеалистическое положение Койре о единстве и имманентности мышления, связи науки с философией и теологией, лежит в основе его интерпретации научной революции XVII в. как ниспровержения аристотелизма и создания «новой науки» благодаря обращению к пифагорейско-платоновской традиции (1939; 1944). Суть изменения философской установки Галилея заключается в признании примата бытия над становлением, из чего вытекает новое понятие движения как геометрического перехода от одной точки к другой. Койре критикует толкование научной революции как обязанной обращению к опыту, как обусловленной техническим прогрессом. С идеалистических позиций он рассматривает отношение теории и опыта, теории и экспериментации, а также науки и техники, науки и технологии. Историко-научные работы Койре, выявлявшие философские, теологические и мифологические преподпосылки в науке, использовались западной философией в борьбе против позитивистского эмпиризма. Его концепция научной революции внесла ощутимый вклад в разрушение кумулятивистских представлений об истории науки.

4. С 60-х гг. XX в. в противовес логическому эмпиризму, представившему формалистскую, физикалистскую, унифицирующую и статичную модель науки, начали создаваться новые концепции, учитывающие исторический момент знания, его философские и иные мировоззренческие предпосылки, этические, психологические, экономические, демографические, политические аспекты наук. Это соответствует изменению ситуации в самой науке и деятельности ученого: физика и математика лишаются своей исключительности, в круг избранных наук входит молекулярная биология, развиваются инженерные науки, опирающиеся на различные дисциплины, растет значение когнитивных наук, обновленных гуманитарных и социальных, характерным становится междисциплинарность, изменяется масштаб коллективного труда ученых и его связи с технологиями. Информатика дает исследованиям мощный фактор ускорения, порождает новые исследования, участвует в подъеме когнитивных наук. Крупные научные программы, осуществлявшиеся во время Второй мировой войны, способствуют замене гуманистического образа ученого, занятого наукой как «призванием и профессией» (М. Вебер, 1918), образом профессионального исследователя, работающего в корпорации и отчужденного от культурных смыслов своего труда. Наконец, в связи с глобализацией и демократизацией высшего обра-

зования, обеспечившей доступ к научным профессиям послевоенным поколениям, меняется демографическая ситуация в науке.

В философии науки становится актуальной проблема развития знания, обсуждаемая в контексте инициированной Поппером проблемы рациональности, т. е. поиска рациональных критериев научного знания, его связей с вненаучными, внешними факторами — социальными, экономическими, техническими, политическими, а также с философией и другими духовными образованиями. В книге «Структура научных революций» (1962) американский физик и историк наук **Т.С. Кун** в полемике с неопозитивистским эмпиризмом и концепцией Поппера подвергает сомнению решающую роль эмпирических опровержений теории, показывая на материале истории наук, что их реальная значимость зависит от принятых в то или иное время конкретным научным сообществом стандартов рассуждений (парадигм). Статус приемлемости научной теории обеспечивается не опытом в первую очередь, а ее соответствием господствующей парадигме. Кун выявляет важную роль в функционировании научного сообщества социальных и социально-психологических факторов. В истории наук он выделяет два периода — нормальной науки, кумулятивного развития внутри парадигмы, и периода научной революции, смены парадигмы. Поскольку в последовательности парадигм когнитивные связи не эксплицируются, это дает возможность утверждать об их несоизмеримости, в чем выражается релятивистская склонность в методологии Куна. Релятивизм и выявление внешних, социальных факторов движения науки стали предметом дискуссий и критики со стороны попперианских рационалистов.

Среди последних выделяется **И. Лакатос** (1968), который, однако, выступил с критикой попперовского конвенционализма, утверждая, что методологические правила науки не являются конвенциями — они должны соответствовать реальной исторической науке. Методология науки должна опираться на факты ее истории. Он подверг критике и идею фальсификации, поскольку история науки свидетельствует об устойчивости теорий по отношению к негативному опыту. Оставаясь сторонником попперовского рационализма, Лакатос выдвинул понятие исследовательской программы как серии теорий, объединенных «метафизическим ядром», куда входят главные научные принципы, философские идеи. Ядро окружает предохранительный пояс, состоящий из теорий, ассимилирующих новый опыт по конвенциональным правилам негативной и позитивной эвристики, направленным на расширение эмпирической мощности программы и на недопущение ее опровержения. Неизменные элементы программы — ядро и правила эвристики, изменяется предохранительный пояс. Методология исследовательских программ объясняет устойчивость теории в связи с негативным опытом: речь может идти только о временной потере поддержки теории, которая сохраняется благодаря поддержке ядра и правил эвристики. Заслуга Лакатоса состояла в признании существования в науке вненаучных (метафизических) положений.

Концепцию «панкритического рационализма» выдвинул английский последователь Поппера **У. Бартли** (1962), который распространил попперовский критицизм на философию науки. Общее в традиции обоснования знания — от гносеологии Нового времени до критического рационализма Поппера — некритическое постулирование последней инстанции обоснования (разум, чувства, конвенции «Логики научного исследования» и др.), что выдает иррационалистическую склонность этих форм рационалистической

философии. Можно избегнуть иррационализма, если ставить своей задачей не обоснование критериев рациональности, а их критику, фальсификацию. Согласно Бартли, критика может быть не связана с обоснованием своей позиции. В этой связи он считает важным проводить демаркацию рационального и иррационального в философии, разграничивать критические и некритические метатеории философского уровня обобщения.

В дискуссиях по проблеме рациональности выделяются концепции английских ученых **М. Полани** (1957) и **Н. Хэнсона** (1958), которые выступили против неопозитивистского эмпиризма. Они показали, что не существует базисных опытных данных, нейтральных относительно их концептуального и теоретического контекста. Поэтому предметом философии науки, не подлежащим дальнейшей редукции, является, полагает Хэнсон, научная теория. Вопрос о происхождении самой теории требует исследования генеалогии понятий, фундаментальных категорий мысли, языка и психологических особенностей познающего субъекта. Так, в концепции «личностного знания» Полани, обвиненного попперианцами в иррационализме, отвергается идеал «чистой» науки и показывается, что объективность научного знания неразрывно связана с субъективными моментами личности ученого, которые невозможно вынести за скобки. В методологии Полани ставится акцент на ценностном характере знания.

Американский историк и философ **Д. Холтон** (1973), выступая против абсолютизации логического анализа, предложил метод «тематического анализа науки», нацеленного на выявление в истории познания всеобщих концептуальных схем («тем») мышления. Понятие «темы» трактуется широко и включает как инвариантные содержательные идеи (например, идея атомизма в физике), так и общие методологические установки, сохраняющиеся на протяжении всей истории знания.

В Германии проблемой рациональности в философии науки занимаются **Х. Альберт** (1968) и **Х. Шпиннер** (1974), которые, также как П. Фейерабенд, критически относились к возможности логического обоснования науки и ее сведения к тем или иным рациональным стандартам. Альберт выдвинул требование отказа от «постулата обоснования» в философии науки, поскольку при любом варианте обоснования знания (регресс в бесконечность, логический круг, прерыв процесса обоснования) догматически полагается та или иная конечная инстанция, фундамент обоснования. Философия традиционно толковала человеческую деятельность так, что противопоставляла «чистый разум» экзистенциально-волевой деятельности, основанной на ценностях. Следует превзойти эту дихотомию, что в теории познания приведет к признанию «волевой основы» в постулировании фундаментальных принципов научного знания. Шпиннер выдвинул концепцию теоретического плюрализма, согласно которой методология науки не может быть догматической и должна допустить изменчивость научных норм. В этой связи метаметодологические правила Шпиннера (чем больше идей, тем лучше; плюрализм точек зрения является плодотворным; бесплодные теории отбрасываются, но следует остерегаться их преждевременной элиминации) свидетельствуют о близости его позиции концепции «анархической эпистемологии» Фейерабенда.

Австрийский методолог **П. Фейерабенд** в книге «Против метода» (1975) выступил с критикой попперианского рационализма, полагая, что границы рациональности (логического обоснования знания) существуют. Наука

сближается с другими формами сознания — религией, магией, искусством, мифом, которые имеют аналогичную мотивационную схему. Реальная наука является единством стандартов и их нарушений, догм и ересей, норм и ошибок. Ее развитие не следует имманентной логике ученого, преданного истине — с этим утопическим идеалом следует расстаться. Социология знания свидетельствует о значении внешних, «ненаучных» факторов ее развития. Такая картина анархического развития науки, по Фейерабенду, соответствует требованиям современного западного либерально-демократического общества. Вместо чтения «Логики научного исследования» Поппера философ рекомендует ученым вдохновляться работами революционеров — Галилея, Лютера, Ленина, читать труды Гегеля и Кьеркегора. Книга Фейерабенда стала программной для осуществления ряда исследований в области релятивистской социологии знания, «антропологии лабораторий», постмодернистской эпистемологии.

Во Франции наиболее значимые концепции этого периода следуют в русле исторической эпистемологии. Это концепция Ж. Кангийема, в целом развивающего идеи Башляра, М. Фуко, соединяющего историческую эпистемологию со структурализмом, феноменологическая эпистемология. *Эпистемологическая история* биологии и медицины **Ж. Кангийема** (1948; 1955; 1977) обращена против как «философии сознания» и телеологической истории классического разума, так и позитивистского нормативизма. Кангийем подчеркнул различие между наукой и донаукой, теоретическим и эмпирическим уровнем познания, несостоятельность эмпиризма и кумулятивизма. Историк показал, что нельзя отождествлять историю и логику развития знания, необходима критическая и рациональная историография, которая сводит счеты с позитивизмом. При этом он опирался на философское и методологическое осмысление исторического знания представителями неогегельянского историзма. Критика эмпиризма, представление о предшествовании понятия (постановки вопроса) научному исследованию, в результате которого на вопрос дается ответ, а также акцент на внутренней связности научного мышления и выявление его метафизических предпосылок — данные параметры кангийемовской эпистемологической истории несут след концепции истории Р.Дж. Коллингвуда. Кангийемовская критика созерцательности исторической «хроники» содержит аллюзии на теорию истории Б. Кроче, полагавшего, что хроника — это история, поскольку ее перестают обдумывать или вспоминают в абстрактных рассуждениях. Кангийем отверг существование независимого «интеллектуального пространства», в котором развиваются научные понятия и теории, и требовал учитывать «культурное обрамление» науки, в чем проявляется его связь с социологией знания. Он отказался от башляровского психологического истолкования понятия эпистемологического препятствия и определил его как препятствие идеологического характера, обусловленное общественным интересом. Выступая против эмпиристского объяснения генезиса науки и полагая, что она образуется в результате переработки уже существующего знания в форме идеологически нагруженных представлений и концепций, он выдвинул для определения донаучного комплекса понятие «научной идеологии». Наука преодолевает идеологическое знание, поскольку предполагает критическое отношение к своему объекту: в этом смысле рационально сформулированная проблема предшествует объекту, «голому факту» науки. Возможность критического отношения науки к идеологии определяется ее самокритичностью, каче-

ством ее теоретического синтеза, с позиций которого перерабатываются идеологические представления. Суть научного подхода состоит в том, что необходимо работать на уровне понятий, понимать его специфичность, дистанцию между реальностью и понятием о ней.

Работы **М. Фуко** 60-х гг. по истории знания включают его в традицию исторической эпистемологии. Это обнаруживается в общей рационалистической установке на поиск теоретических посылок научных проблематизаций; понимании науки в рамках мыслительной атмосферы времени; неорационалистическом представлении об объекте познания как исторически определенном конструкте; анализе знания, в том числе научного, в контексте социальных, политических, экономических, юридических, моральных обстоятельств; принятии дискретной модели истории и анализе специфических для каждой эпохи эпистемологических оснований знания; критике эмпиристской и кумулятивистской истории. Археология историческим и критическим образом выявляет внеэмпирические структуры как условия возможности быть «увиденным» или «сказанным». «Трансцендентальные» посылки наличного опыта рассматриваются как дискретные, обладающие исторической спецификой, восстановление которой и является задачей исторического метода Фуко. Обращение к структуралистской модели знания, рассматривающей объективные структуры языка как априорные детерминанты наличных дискурсивных смыслов, позволяет трактовать концепцию Фуко как трансформацию классического трансцендентализма. При этом классический субъект заменяется историческим априори, чистым порядком, эпистемой, предписывающей эмпирические значения (если использовать термины археологии), или — в поздний период — производительными практиками, порядками, нормирующими или стилизующими человека, субъекта (в генеалогии). Однако понимание истории как «критики в форме возможного преодоления», которая не столько предписывает границы рациональности, сколько указывает на возможность преодоления того, что в конкретной ситуации дано как всеобщее и необходимое, свидетельствует о большем влиянии Ницше, нежели Канта. Но в отличие от исторической эпистемологии Башляра и Кангийема, требовавших от историка оценочных суждений, Фуко писал о нейтральности археолога и незаинтересованном описании эпистем. Признавая значение эпистемологической истории, достигшей «порога эпистемологизации», который соответствует выделению в дискурсивной формации высказываний нормативного характера, претендующих на оценку знания, он считал археологию новым типом истории, обладающим строгим концептуальным аппаратом для того, чтобы ставить проблему исторической специфики знания, в том числе гуманитарного, избегая его оценки с точки зрения научной нормативности. Поэтому археология не обсуждает проблемы, существенные для исторической эпистемологии («научности», «прогресса» и т. д.).

Одним из современных сторонников археологического метода Фуко является Ф. Эваль, использующий его в философии права (1986). Он рассматривает право как исторический объект, результат юридических практик, выступая против эссенциализма, согласно которому право есть сущность, которая воплощается в юридической системе или в абстрактном нормативном порядке. Право — это искусство производить суждения, которые в результате практик наделяются объективностью, распространяются на всех. Археология также изучает право в качестве способа субъективации инди-

вида, формирования его идентичности в качестве юридического субъекта. Концепция Эваля построена согласно парадигме Фуко: она разделяет также релятивистскую склонность и дисконтинуизм последней (формы осуществления и определения права исторически дискретны), неорационалистическое представление об объекте познания как конструкте производящих его практик.

Французская *феноменологическая эпистемология* была сфокусирована на проблеме развития знания и испытала влияние Кавайеса и Башляра. Идеи диалектического неорационализма соединялись с феноменологией Гуссерля на основе общей рационалистической установки и по принципу «дополнительности»: феноменология дала язык, на котором можно было говорить о разуме не только в терминах, фиксирующих наличную структуру научного знания, но и анализировать смысловое отношение между сознанием (разумом) и предметом. Смыслы наличных математических и физико-математических структур в концепциях Ж.-Т. Дезанти и С. Башляр раскрываются через их отнесение к типу интенционального акта рационального сознания, в котором они усматриваются. Описание своеобразия актов «разума» и коррелятивных им объектов средствами феноменологического метода было подчинено той же цели, которую преследовала диалектическая историческая эпистемология: выявить своеобразие рационального знания и особенности его развития, дать критику эмпиризма и трансцендентализма. Феноменологическая эпистемология отказалась от системы трансцендентального идеализма Гуссерля и, склоняясь больше к эйдетическому анализу смысловых структур рационального научного сознания, отказалась также от гуссерлевского понимания абсолютности сущностей, соединив, таким образом, феноменологию с историей знания. Дезанти (1968), продолжая в философии математики традицию французской эпистемологии (признание исторического измерения математики; «внутринаучный» характер эпистемологии; критика «философии сознания»; дисконтинуизм), занимается ноэтически-ноэматическим анализом математического опыта. В 90-е гг. в развиваемой им онтологии, дополняющей его эпистемологию, он ввел мерло-понтиевское понятие плоти — первоначала, находимого в результате деструкции наличного объекта. Философ видит свою задачу в анализе генезиса «искусственной» данности математики, которую «нельзя мыслить», из изначальности ее порождающей плоти. Так в философии Дезанти проявляется тенденция возврата к «метафизическим» вопросам, в последние три десятилетия характерная для западной философии науки в целом. С. Башляр (1958) подчеркивает отличие математического мышления от эмпиристской установки здравого смысла, состоящее в его тематизированной связности, сложности (многоуровненности) редукции, «памяти», удерживающей целостность предшествующих рассуждений, способности к развитию как пересмотру прошлого. Фактически здесь на язык феноменологической эпистемологии переведены идеи диалектического рационализма Г. Башляра. В отличие от Гуссерля Сюзанн Башляр не рассматривает эйдетические структуры математического сознания (понятия, дедукции) как абсолютные. Математические структуры — это «конденсации» данного состояния математического знания, поэтому новые опыты мысли могут обогатить их смысл. Они автономны от эмпирического (например, психологического) содержания, но их реальность (объективность) не помещается в рамки платоновского идеализма в связи с их изменчивостью, «эпистемологическим ста-

новлением». Французская феноменологическая эпистемология соединила феноменологию с историей знания.

Деструктивная и критическая ментальность, отказ от абсолютов, развитие проблематики региональности, акцент на различиях в некоторых современных исследованиях науки позволяют описывать их как разновидность философского постмодернизма. Любопытно, что непосредственным предметом книги Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» (1979), ставшей манифестом этого направления, является анализ особенностей обоснования знания в современных информационных обществах. Лиотар, сравнивая научное и нарративное (ненаучное, по его выражению) знание, находит общее — обе формы представляют собой языковые игры. Для науки, кроме внутренних правил игры, требуется подтверждение их легитимности, что осуществляется в нарративном знании. Само нарративное знание, объем и характер которого изменяются в эпоху постмодерна, подтверждает себя принятыми в культуре правилами повествовательной прагматики, оно связано с обычаем и выступает как образование или культура. Нарративное знание легитимирует и удерживает вместе денотативные, раскрывающие истину, и прескриптивные, предписывающие социальные нормы, высказывания.

В постмодернистской культуре постиндустриального общества нарративное знание, или «большой рассказ», например, гегелевская спекуляция, потерял кредит доверия. Этот кризис выражается или в отказе от поиска универсального легитимирующего метаязыка («мы погрузились в позитивизм»), или в провалах попыток новых легитимаций, или в редукции легитимации к логическим и историческим исследованиям. Что касается постмодернистских вариантов «имманентной» легитимации науки в аналитической философии, Лиотар ссылается в качестве примера на исследования в области логической прагматики. Кроме того, он полагает, что постмодернистским (как и модернистским) способом легитимации науки выступает технический дискурс, т. е. ее практическая эффективность. Однако типичный для постмодернистской науки способ легитимации — через паралогию. Постмодернистская наука является неустойчивой открытой системой, а «маленькие рассказы», предписывающие правила научной игры, должны легитимировать «дифференцирующую деятельность, воображение, паралогию», оценку высказываний по критерию возможности производить новые высказывания.

Сфокусированность философии науки на критериях демаркации истины и заблуждения, идее прогресса науки и всех других вопросах, предполагающих метафизическую установку на поиск «последнего смысла» в рамках предзаданных оппозиций — стали предметом критики со стороны постмодернизма. Для него характерен подход к науке как деятельности, осуществляющейся в контексте культуры, эволюции жизни, истории обществ и т. д., и конструирующей объекты или выражения, интерпретация которых предполагает междисциплинарные исследования, происходящие на стыке социологии, биологии, кибернетики, истории, антропологии и т. д. Один из таких подходов реализует *социальный конструктивизм*, или «антропология лабораторий», возникший в середине 70-х гг. (Э. Пикеринг, Д. Харавей, К. Кнорр-Цетина, Дж. Ло, Т. Пинч, Г. Коллинз, М. Малкей, Б. Латур и др.). Применяя в изучении научного знания те же принципы и инструменты наблюдения, которые использует культур-антропология при установлении взаимосвязи этнонаук (магии, шаманства и т. п.) и культуры, представители

направления делают акцент на социальной конструкции научных фактов. Для периода становления «антропологии лабораторий» был характерен отказ от претензий на макросоциологическую теорию, типа мертоновской, во имя точности и детальности реализации «эмпирической программы релятивизма» (Г. Коллинз, 1981), инициированной особенно работой Фейерабенда (1975). В этом плане показательна книга главы Эдинбургской школы Д. Блура (1976), где представлена «сильная программа» симметричного анализа науки в рамках эмпирической социологии. Согласно данной программе, следует использовать одинаковые, симметричные, методы и понятия при объяснении как «побед», так и «поражений» в научных спорах. Используя примеры из истории математики и логики, Блур отвергает одно за другим возражения против социологического анализа: пределы, поставленные социологии эпистемологией, являются пределами самой эпистемологии.

Французский философ **Б. Латур** полагает, что его программа исследования наук проходит между *Сциллой* проекта модерна, состоявшего в разделении природы и общества, естественных и социальных наук, и *Харибдой* крайнего постмодернизма, обращенного к многообразию, но не желающего создавать «общий мир» (1991). Вместо дихотомии факта природы, избегающего по определению модерна социальной интерпретации, и общественного фетиша (например, феноменов религии), редуцируемого к такой интерпретации, он предлагает неологизм «фактиша» — гибридов, природных и человеческих объектов, которые в равной мере являются акторами, связанными друг с другом сетями взаимодействий, и не редуцируются ни к природным, ни к социальным основаниям. Латур называет себя «амодернистом», полагая, что образ европейского модерна с основополагающим актом разделения сферы природы и общества не соответствует исторической реальности.

Латур считает ошибочной постановку проблемы рациональности, демаркации рационального и иррационального. Он рассматривает науку в качестве практики, однородной ансамблю технических, политических, экономических, организационных и др. обстоятельств, в которых она разворачивается. Не существует внутренней и внешней истории наук, а видение «наука *и* общество» — миф (1984). История наук, предложенная Латуром (1991), включает анализ пяти кругов взаимодействия наук и общества. Первый — круг перемещения — касается трансформации вещей мира в научные данные. Второй круг — автономизации — относится к наиболее разработанной истории научных институтов, дисциплин. В третьем круге — союзы — рассматривается мобилизация социальных структур, обеспечивающих науке поддержку. Причем речь не идет о выделении ведущего и ведомого, о влиянии базиса на надстройку. Наука, заключая альянсы с государством, армией, промышленностью, системой образования и т. д., меняется вместе с этими структурами. Четвертый — круг представлений, который касается отношений науки с привычными мнениями и верованиями публики. Пятый круг — особый. Он является связующим ядром для всех предыдущих, обеспечивая им единство, предохраняя их от действия центробежных сил, ибо мир стремится вновь удалиться, коллеги — полагаться только на свою голову, союзники теряют терпение или интерес, публика упорно желает не понимать. Поэтому требуется найти «теорию, которая позволяет соединить их вместе». При этом звенья, «слабо» прикрепленные, выглядят как «исторические обстоятельства», «случайности», а прикрепленные «сильно» — как «необходимость»: ядро научного содержания якобы может быть отделено

от исторически случайного контекста, что и происходит в рамках дилеммы интернализма — экстернализма. Отделяя ядро от ореола, теории от того, что они объясняют, создают иллюзию возможности чисто интеллектуальной истории науки, а также социальной истории вне науки и техники.

Порожденная кризисом в обосновании рациональности, эта концепция развила до конца антипозитивистскую мысль о связи науки с экстранаучными факторами. Эта мысль, ставшая в историческом направлении философии науки одной из ведущих тем, была развита до своей «критической точки». Латур упраздняет любое различие и растворяет науку в ее социокультурном окружении.

Спор по проблеме рациональности, актуализированный постмодернистским релятивизмом, не ограничился точными науками и был перенесен в область социального знания, о чем свидетельствует новейшая история Франкфуртской школы, дискуссии вокруг работ **Ю. Хабермаса**, предложившего концепцию обоснования «коммуникативного разума» (1981). В дальнейшем этот спор, далеко не оконченный, обогащается американским вкладом. Так, американский философ **Х. Патнем** критикует верификационизм, полагая, что формы верификации, допускаемые философами логического анализа, это формы, институционализированные современным обществом. Он не согласен также со скептическим тезисом Куна или Фейерабенда о несоизмеримости различных парадигм рациональности, считая этот тезис внутренне противоречивым (1983). Как Хабермас, он ставит задачу обоснования разума, но, в отличие от него, не верит в возможность «универсальной прагматики» — дисциплины на стыке социологии и лингвистики, созданной немецким философом с целью обоснования разума. Патнем обращается к прагматизму Пирса и Дьюи: основание разума следует искать в конкретной практике, которую он называет исследованием. Речь идет об «экспериментальном» исследовании, которое предполагает учет опытных данных и выдвижение только таких тезисов, которые подтверждаются понятными для всех аргументами. Это не требует априорного обоснования — философии достаточно внимательно относиться к понятиям обыденного человеческого опыта. В широком смысле разум — это способность отделять лучшее от худшего. Следуя прагматистской традиции и используя аргументы Д. Остина, Патнем отказывается от альтернативы фактов и ценностей. Как Дьюи, он утверждает, что различие науки и этики относительно, а моральные суждения также могут быть предметом рационального и экспериментального рассмотрения. Патнем, так же как К. Апель, Хабермас, Д. Роулз, полагает, что философия имеет социальную функцию — помогает лучше жить и делать общество более справедливым. Эти философы разделяют ту идею, что философия обосновывает возможность интеллектуального выбора.

Литература

Зандкюлер Г.Й. Действительность знания. Историческое введение в эпистемологию и теорию познания / Пер. с нем. И.Т. Касавина и А.В. Пименова. М.: ИФ РАН, 1996.

Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия / Сост., пер., вст. ст. А.А. Печенкина. М.: Логос, 1996.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ XX СТОЛЕТИЯ

Тема человека и гуманизма была и остается ведущей в культуре. В философских и научных теориях человек определялся в самых различных ипостасях: как часть природы, как подобие бога, как познающее существо, как социально-политический, юридический субъект, как нравственная личность, как элемент экономической, национально-государственной структуры и, наконец, как культурное существо. Философия, теология и наука каждая по-своему славили человека. Он рассматривался как продукт эволюции или творения, но в том и в другом случае идея человека лежит в основе объяснения и таким образом налицо логический круг. Наоборот философская антропология XX в. усматривала сущность человека в его «неукорененности», незавершенности и недостаточности. Он не имеет природных инстинктов и вынужден сам искать формы своего существования. Уникальность положения человека в космосе выражается в том, что он не имеет в нем заранее фиксированного места, и чтобы утвердить себя он создает культуру.

Главным результатом антропологического поворота можно считать разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска его «природы» или «идеи». Возникла задача нового самоопределения, которое было бы свободно от редукции, как к животному, так и божественному. Однако отказ от субстанциальных и атрибутивных, функциональных и структурных характеристик привело к неопределенности «человеческого» и оно стало постепенно претерпевать все усиливающуюся инфляцию. Психология стала отказываться от изучения души, философия от познающего субъекта, литературоведение — от автора. На передний план выдвинулись учения Фрейда и Маркса, в которых результаты духовной деятельности сводились к над- или подсознательным структурам. Эти идеи, так или иначе, присутствуют во всех влиятельных философских течениях нашего времени.

Тема человека уже не может обсуждаться с наивно-гуманистических позиций. Новый подход стал возможен в силу ряда условий и, прежде всего, в результате революционного прорыва мышления XIX столетия, в результате которого можно сегодня говорить о наступлении постметафизической эпохи. Важным условием нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, палеонтологии, исторической лингвистики с экзистенциальной аналитикой и философской антропологией. В результате история человека может быть описана как драма формирования им пространства для своего существования, которая не может быть понята без учета истории вещей, как она реконструирована школой исторической антропологии. Поэтому противопоставление науки и философии в вопросе о человеке неплодотворно. Именно философская медитация позволяет указать трудности научного определения и, наоборот, данные антропологии корректируют и направляют ход философского размышления. Очевидно, что попытки двигаться вниз по лестнице эволюции организмов, возможно, интересны для палеонтологов, но они

бесперспективны для решения принципиального вопроса о том, что есть человек. Онтологическая версия романа о происхождении человека, как и проблема космогенеза, опираются на старую идею всеединства. Принципиальный подход состоит в том, чтобы не предполагать заранее идею человека и не вкладывать ее на более низкие или более глубокие уровни, чтобы затем вывести оттуда закономерное происхождение человека, которое представляется как продукт целенаправленных усилий обезьян, стремящихся стать людьми.

Ситуация, в которой оказался человек в XX столетии, хорошо выражена словами М. Шелера: человек сегодня не знает, что он есть, но он знает, что он этого не знает. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного и его путь полон опасностей. Если животное царство, несмотря на его видимую жестокость, устроено в целом достаточно гармонично и соответствует условиям окружающей среды, то мир людей полон противоречий, источником которых является самодостаточность, автономность человека: он является такой частью целого, которая одновременно репрезентирует весь род и поэтому склонен к самовозвышению.

Если ранее полагали, что всеобщие и необходимые понятия и принципы достижимы лишь на основе разума, а чувства и переживания людей индивидуальны и противоречивы, то такие мыслители, как М. Шелер, В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, указали на достаточно твердый порядок внутреннего душевного мира, выражающийся в ценностной структуре личности. Эти темы близки экзистенциальной философии, представители которой стремились отыскать некоторые фундаментальные структуры человеческого существования. В жизни, рассматриваемой как противоположность строгому познанию, в беспорядочной борьбе слепых страстей и эгоистических интересов они открыли такие универсальные переживания, как страх, забота, тревога, свобода, ответственность, конечность и т. п. Свобода самопроектирования ограничена наличным бытием и поэтому человеческое существование сопровождается чувством заброшенности. Конечно, такого рода аналитика характеризует экстремальную эпоху и не является универсальной для любых культур. Здесь явно не хватает положительных экзистенциалов, например, счастья, которого всегда ждут люди.

Теономная антропология М. Шелера

Н.А. Бердяев понимал себя сторонником философской антропологии: «Я был не столько теологом, сколько антропологом. Исходной была для меня интуиция о человеке, о свободе и творчестве, а не о Софии. ...Меня более всего мучило зло мировой и человеческой жизни ... Я изначально чувствовал падшесть мира и несчастье человека, но верил в высшую природу человека»[1]. Бердяев читал Хайдеггера, но дистанцировался от его онтологии и настаивал на приоритете духа и свободы. В этом он ближе к воззрениям М. Шелера, который считал, что человек выходит за рамки животных инстинктов в любви и вере и определяет свои желания высшими ценностями. Слабый и беззащитный как былинка в поле он становится равным могущественной природе благодаря познанию и культурному творчеству.

---

[1] *Бердяев Н.А.* Самопознание. СПб., 1992. С. 161.

В 20—30 гг. XX столетия три автора внесли особо важный вклад в развитие философской антропологии. Это М. Шелер, соединивший методы феноменологии и основные идеи философии жизни, Г. Плесснер, синтезировавший обширный биологический материал и философскую рефлексию, заявивший, что биология без философии слепа, а философия человека без биологии пуста. Их пионерские работы были творчески развиты в дальнейшем и среди авторов, оставивших значительный след в развитии философской антропологии, нужно выделить Дж. Мида, Ж.-П. Сартра, А. Портмана, Э. Кассирера и А. Гелена.

Основоположником антропологического поворота в философии по праву считают **М. Шелера**[1]. В своей критике естественнонаучного определения человека он отметил принципиальную открытость и незавершенность человека, который не имеет от природы заданных инстинктов, обеспечивающих выживание. Путь человека проблематичен, и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить вечные идею, суть и назначение человека. Отвечая на вызов времени, он сам должен осознать свое назначение в мире. Эта неспециализированность и незавершенность человека, отличающая его от вещи, означает и нечто позитивное, а именно — открытость миру. Только человек имеет мир, тогда как животное — лишь среду обитания. Это дает возможность свободы и творчества: отсутствие готовых инстинктов вынуждает создавать собственный порядок. При этом человек может стать не только выше, но и ниже животного. Его путь полон опасностей.

Шелер последовательно проводил тезис Канта о приоритете вопроса «Что такое человек?». Только через человека возможно постижение как внешнего, так и внутреннего мира: «Все формы бытия зависят от бытия человека»[2].

В своей работе «Место человека в космосе» Шелер перечислил основные особенности человека, которые не способна объяснить биологическая антропология, и предложил новую философско-антропологическую концепцию. Он считал недостаточной модель эволюции, которая исходит из адаптации. Если оценивать человека биологическими критериями, то он оказывается далеко не самым приспособленным к окружающей среде существом. Человеком не рождаются, а становятся. Это приводит к осознанию односторонности абстрактно-теоретических позиций: если наука игнорировала специфику человека и его уникальное положение в ряду других живых существ, то философия, ориентированная на идею человека, оставляла вне поля своего внимания интересные данные и оригинальные программы исследования, разработанные представителями биологической антропологии и этнологии.

В статье «Человек и история» Шелер различает пять типов самопонимания человека, которые опираются на соответствующие «основополагающие идеи».

1. Иудео-христианский монотеизм, развивающий представления о творении и грехопадении, свободе и бессмертии, истории мира и человека.

---

[1] Макс Шелер (1874—1928) — немецкий философ, громко заявивший о необходимости разработки философской антропологии как лидирующей философской дисциплины. Его основные работы: Формализм в этике и материальная этика ценностей (1911), Ресентимент в структуре морали (1912), Сущность и формы симпатии (1913), Человек и история (1927), Место человека в космосе (1926).

[2] *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 11.

2. Концепцию Логоса, божественного разума, и человека как существа разумного, homo sapiens.

3. Научная модель homo faber, построенная на основе принципов натурализма, позитивизма и прагматизма. Согласно ей, человек есть природное существо, отличающееся от животных только количественно, по степени развития мозга, но не по сущности.

4. Пессимистический образ человека, согласно которому человек — это тупик эволюции, ибо отрицает волю к жизни вообще. Его разум с биологической точки зрения не преимущество, а болезнь, он не утверждает, а разрушает жизнь.

5. Ницшеанский проект сверхчеловека, который отказывается от помощи Бога и полагается на волю к власти.

Человек не только пасынок природы, незавершенное, биологически неполноценное существо, которое, как учил А. Гелен, преодолевает свою природную недостаточность техникой и социальными институтами. Человек наделен излишними с точки зрения биологии качествами. Главными антропологическими константами являются открытость человека миру, эксцентричность, экстатичность. Шелер начинает работу «Положение человека в космосе» с тезиса об одушевленности всего живого. Самым общим определением жизни является «порыв» (Drang). Это понятие синтезирует концепты философии жизни, витализма, а также понятия Бергсона и Ницше. Шелер различает несколько ступеней реализации «порыва». Он построил своеобразную теорию эволюции духа. Первой ступенью является растительный порыв, примером которого является стремление растений к свету. Второй сущностной формой души Шелер считает инстинкт, который как специфическая форма поведения животного является врожденным. Третья ступень — ассоциативная память или условный рефлекс (Павлов). Шелер признает у высших животных даже наличие интеллекта. Но далее «порыв» переходит в форму «духа», который характерен только для человека. Даже самое умное животное реагирует на сигналы среды в соответствии с инстинктами. В отличие от животного, ограниченного средой обитания (Umwelt), человеку открыт мир (Welt). Он способен сдерживать свои инстинктивные импульсы, изменять действительность своими действиями. Помимо направленного на познание созерцания сущностей у человека имеются и высшие эмоции, волевые акты. Различение добра и зла, переживание любви, чувство уважения, которое испытывает человек, и т. д. не менее важны для него, чем познание.

Шелер понимал философскую антропологию как трансцендентальную дисциплину, которая постигает мир исходя из духовных актов человека. Абсурдно предполагать независимый от нас порядок идей без того, кто его мыслит, или мыслить реальность без «порыва», который ее полагает. Шелер писал: «Мы вынуждены отнести сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого надындивидуального духа, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством его растет»[1]. Шелер определял современную философию как метаантропологию. Высшей основой предметного бытия является чистая актуальность как атрибут вечно создающего самого себя бытия.

Подводя итоги, можно сказать, что Шелер указал на глубокую двусмысленность слова «человек». С одной стороны, оно означает существо, вен-

---

[1] *Шелер М.* Избранные произведения. С. 12.

чающее животный мир, т. е. Прямоходящее, обладающее большой массой мозга животное. С другой стороны, оно означает нечто радикально противоположное, а именно живое существо, наделенное разумом и способное говорить. Вместе с тем, Шелер не отрицает природное начало, но рассматривает его как ступень духа. Человек, по его мнению, соединяет в себе все ступени жизни, в нем природа приходит к концентрированному единству своего бытия.

Онтоантропология М. Хайдеггера

В противоположность Шелеру Хайдеггер акцентировал онтологическое измерение человека. Он писал, что «сущность» человека покоится в его экзистенции. Если «экзистенция» в переводе с латинского означает «существование», то не есть ли предложение Хайдеггера всего лишь объяснение одного слова другим, противоположным. Однако в приведенном определении «сущность» заключена в кавычки, что предполагает, по меньшей мере, ироническое отношение к обычному употреблению этого понятия. Хайдеггер полагал, оно не годится для определения человека. Он понимается либо как живое существо в биологии, либо как духовная субстанция, субъект в метафизике. «Метафизика, — писал Хайдеггер, — отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия»[1].

В своей посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927) в противовес гуманистической и антропологической точке зрения Хайдеггер выдвинул проект фундаментальной онтологии, где человек был поставлен в зависимость от бытия. Хайдеггер писал, что мы должны обращаться к бытию как таковому через рассмотрение особого рода сущностей, которые имеют к нему привилегированный доступ. Особенность человеческого существования (Dasein) в том, что в нем раскрывается бытие. Хайдеггер использует понятие Anwesenheit — присутствие, которое не является сущностью. Способом бытия Dasein является существование. Это слово Хайдеггер использует в его греческой этимологии как присутствие внутри или снаружи. Существуют не все, а только такие сущности, у которых есть мир, которые раскрывают себя, как раскрывающие другие сущности. Проект Хайдеггера можно назвать антропологической онтологией или онтологической антропологией. Его особенность состоит, во-первых, в допущении особой близости бытия и Dasein; во-вторых, в понимании его как индивидуального существования.

Парадоксальным образом попытка обосновать независимое от существования Dasein самостоятельное существование бытия, которое определяется как присутствие, сопровождается явным антропоморфизмом языка. Он содержит все больше человеческих метафор, на место Dasein приходит фигура мыслителя-поэта. Рассуждения позднего Хайдеггера явным образом центрированы на человека. Конечно, утверждается, что речь идет о бытии, однако это читается как чисто формальное утверждение, ибо ясно, что речь идет о человеке, способном входить в просвет бытия. Собственно, человек и есть этот просвет, во всяком случае, язык, техника, искусство — главные антропологические константы являются экстазами и медиумам бытия.

---

[1] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. Время и бытие. М., 1993. С. 198.

Хайдеггер сформулировал весьма перспективный проект, который может быть назван онтологической антропологией. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер писал: «Сверх того, и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении "живого", animalis. Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога?»[1] Вопрос Хайдеггера направлен против биологического и метафизических подходов к человеку. Если мы мыслим его как animalis, то недомысливаем как humanitas и наоборот.

С философской точки зрения существует большой разрыв между открытиями палеонтологии и их истолкованиями. Фактов много, но все они уложены в крайне убогие, да еще к тому же фантастические схемы. Становление человека можно и нужно понимать не только как процесс совершенствования его нейрофизиологии, но и как создание, собирание бытия вокруг себя. Именно сегодня, когда расшифровка генетического кода показала, сколь ничтожно различие человека и животного, вновь актуален вопрос о своеобразии человеческого. Проблема в том, что нельзя отрицать ни соседства, ни пропасти, как соединяющих, так и отделяющих нас от животных. Человек ощущает свою близость богам, противопоставляя себя животным. В этом проявляется экстатичность его бытия.

Человек — это не животное и не объект, но он как бы живет в них. Эта партиципация человека и животного, человека и объектов преодолевается экстазом, благодаря которому окружающая среда превращается в мир. Собственно, бытие-в-мире и означает экстатическое преодоление человеком животного статуса. Значение онтологической антропологии состоит в том, что она прояснила различие между миром и окружающей средой. Между тем, слово «окружение» содержит указание на круг, в который попадает живое существо и который должен раскрыть или разорвать человек. Открытость миру — сущностная особенность человека, признаваемая и биологами. Окружающая среда означает открытость живого существа природе и одновременно — это своеобразная клетка, в которой оно пребывает в единстве с природой, осуществляет бесперебойный обмен веществ, сохраняет и воспроизводит свой вид. Хайдеггер характеризовал положение животного как промежуточное между безмирностью и мировостью. Как окружающая среда мир раскрывается, так сказать, «пунктирно», только в тех качествах, которые обеспечивают выживание животного. Онтологической особенностью homo sapiens является экстатичность, отношение к миру не как к «клетке», а как к открытой системе.

Именно эти метафоры позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом дочеловеческое живое существо осело между постобезьяной и дочеловеком. Используя хайдеггеровские метафоры можно ответить, что это произошло благодаря открытию места формирования человека. Из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы, которая по своей сути является заботой о месте, доме своего обитания. Чтобы обеспечить свое существование, человек вынужден заботиться не только о себе, но и о своем панцире — культуре, технике, это-

[1] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. Время и бытие. С. 198.

се своей группы. Мы должны были становиться озабоченными животными, т. е. беречь, копить и откладывать на будущее, чтобы гарантировать свою природную недостаточность. Человек начинает жить в нескольких измерениях и преодолевает врожденную беззаботность животного.

Сравнение антропологического проекта Шелера с онтологическим проектом Хайдеггера позволяет отметить как общее, так и особенное. Оба стремились избавиться от трансцендентальной философии сознания. Но если Шелер настаивал на приоритете любви как нерефлексивного чувства, способствующего единству человека и космоса, то у Хайдеггера главным экзистенциалом выступает забота. Оба мыслителя разделяют убеждение в том, что сегодня главным является вопрос, «где мы?», а не «кто мы?», т. е. вопрос о месте, а не о сущности. Эти общие, но по-разному реализованные установки делают спор о приоритете онтологии или антропологии в философии скорее терминологическим, чем принципиальным.

Проблема человека в постантропологических парадигмах философствования

Работы этнологов, культурологов и полевых антропологов и особенно труды К. Леви-Стросса способствовали глубоким изменениям проблематики и методологии современной философской антропологии, которая до сих пор искала ответ на вопрос о сущности человека в исследовании взаимодействия духовного и телесного, в соединении результатов биологии и наук о духе. Внутри самой философии также формировался протест против классической антропологической парадигмы. В Германии основатели Франкфуртской школы, творчески развивавшие идеи К. Маркса, критически относились к пионерскими работам в области философской антропологии. Их суть состоит в том, что антропология, говоря словами Гегеля, имеет дело с неразвитым самосознанием, не владеющим Идеей. Главный упрек заключался в том, что антропология, указывающая на фиксированную природу человека, становится тормозом исторического развития.

После войны эти аргументы развил Ю. Хабермас, который выдвинул в качестве основных динамических характеристик истории способность человека к критической рациональности и открытой демократии. Он считал антропологический догматизм, выражающийся в ориентации на вечную природу или идею человека, опорой политического догматизма. Особенно активно против классического определения понятия «человек» выступили представители постмодернизма. Природа человека представляется в работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими, как нужно, обрабатывая не только их мысли, но и волю, телесные желания и потребности.

Можно так или иначе снимать высказанные возражения, чем и занимаются сторонники сохранения традиционной антропологической парадигмы. Например, явно несправедливым выглядит обвинение в догматизме, т. к. именно философская антропология обратила внимание на открытость человека миру, на его динамизм и стремление к самоизменению. Вместе с тем нельзя отрицать то обстоятельство, что сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека, как высшей ориентирующей общественное развитие цен-

ности. Он связан так или иначе: с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на неуниверсальность человеческого. Однако главным мотивом тезиса о смерти человека являются трудности, прежде всего, философского характера, которые вынуждают сомневаться в абсолютных идеях и ценностях, выступавших прежде в качестве незыблемых оснований, обеспечивающих возможность построения философии как строгой науки. Кризис антропологической парадигмы необходимо расценивать как часть общего процесса, который наиболее интенсивно выражен в критике христианской морали и абсолютных ценностей. Ницше говорил о смерти Бога, теперь говорят о смерти человека и даже самой философии. Мы живем не только в постантропологическую, но и в постметафизическую эпоху, в которой традиционная философия имеет разве что антикварную ценность.

Критическая антропология М. Фуко[1]

С именем Фуко связывают критику гуманизма и лозунг о «смерти человека». Обычно полагают, что Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным. Это похоже на Марксово определение человека как совокупности общественных отношений. Точка зрения Фуко близка и аристотелевскому определению человека как политического существа, при этом «политическое» раскрывается как система дисциплинарных пространств, определяющих не только внешнее поведение, но и психические реакции. На самом деле проект Фуко оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Так он говорил о недопустимости рассматривать

[1] Фуко (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ. Окончил Высшую нормальную школу. Лиценциат по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). Член ФКП (1950—1951). Заведующий кафедрой философии в Тунисском университете (1967—1968). Заведующий кафедрой философии экспериментального университета в Венсене (1968). Заведующий кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970—1984).

Основные сочинения: Душевная болезнь и личность (1954, переиздание в 1962 под названием «Душевная болезнь и психология»), Безумие и неразумие: история безумия и классический век (1961), Генезис и структура Антропологии Канта (1961), Реймон Руссель. Опыт исследования (1963), Рождение клиники: археология взгляда медика (1963), Предисловие к трансгрессии (1963), Отстояние, вид, первоначало (1963), Слова и вещи: археология гуманитарных наук (1966). Мысль извне (1966), Археология знания (1969), Что такое автор (1969), Порядок дискурса (1970), Предисловие к логической грамматике (1970), Философский театр (1970), Ницше, генеалогия, история (1971), Это не трубка (1973), Я, Пьер Ривер... (1973), Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы (1975), Игра власти (1976), Запад и истина секса (1976), Субъективность и истина (1977), Жизнь подлых людей (1977), Микрофизика власти (1977), Что такое Просвещение? (1983), История сексуальности: В 3 т., Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982 (1989) и др. В 1994 г. было издано четырехтомное издание работ Фуко «Сказанные и написанные. 1954—1988» (около 360 текстов). В 1986 г. была создана Ассоциация «Центр Мишеля Фуко» для изучения и публикации его творческого наследия.

общество как некую абстрактную сущность, существующую вне и помимо индивидов, ибо оно интегрировано в самые интимные уголки их души и тела. Все это позволяет утверждать, что провозглашенная Фуко «смерть человека» была ни чем иным как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, власть делает человека таким, как ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество. Поэтому Фуко определяет философа как клинициста цивилизации.

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначальным, и этим резко отличался от философов просвещения, которые считали его продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде или постичь ее последние цели или причины. Сущность власти ускользает от всех и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что можно ухватить власть в ее сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 1970-х годов пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах.

Человек определяется у Фуко не как субъект, т. е. господин, а как марионетка власти: Человек, к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно также душа — это инструмент политической анатомии, темница тела.

Надзирающая и наказывающая власть воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Гоббса и других философов просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает традиционную политическую антропологию. Фуко стремился постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей функции. Это противоположно либеральной теории

государства и права, в которой проблема состояла в том, чтобы вывести из множества разнонаправленных индивидуальных воль единое государственное тело.

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в «Истории сексуальности» Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при помощи психоанализа. Напротив, именно он закабаляет человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти: от права на смерть и телесное наказание к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он попадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, что даже сам в себе не знает и не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике порабощающие и угнетающие функции[1].

Несомненно, теория власти Фуко проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привилегированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти. Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался Хайдеггер, авангарда и рынка, на которые указывают сторонники постмодернистской эстетики.

Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: Я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился увидеть то, что есть, и то, что кажется очевидным, по-другому. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы. Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становления, генезиса в генеалогии и археологии Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т. е. нечто относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу необходимости выбора. При этом Фуко далек от «экзистенциальной серьезности». Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают жить по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как

[1] См.: *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 170.

юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти, которой можно избежать. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М. Фуко.

Культурно-историческая антропология

Еще одним источником философской антропологии XX в. является *этнология*, которая получила распространение во Франции и в англосаксонских странах, переживавших эпоху колонизации. Первоначально она занималась праисторией, а затем и осмыслением чужих культур народов, колонизированных европейцами. Хотя она страдала европоцентризмом, ибо принимала в качестве масштаба оценки чужой — стандарты собственной культуры, ею были получены важнейшие результаты, которые и сегодня актуальны для социальной и политической антропологии.

В начале XVII столетия европейские короли считали своей обязанностью распространять на суше и на море христианские обычаи. Так была сформулирована задача христианизации неевропейских народов, которые считались дикими и кровожадными. Два столетия спустя стали говорить о цивилизации. В газетах того времени нередко мелькали зарисовки, изображающие акты каннибализма и насилия у дикарей, что убеждало в необходимости их просвещения и перевоспитания. В конце концов, это нашло выражение в колонизации, активными проводниками которой стали солдат, торговец и священник. Их верным спутником были ученые — историки, географы, этнографы, задача которых состояла в прокладывании маршрутов и обосновании необходимости колонизации, которая подавалась как процесс цивилизации диких, необразованных народов. Э. Саид доказывал, что в основе колонизации лежало мнение о кровожадности, необразованности, нецивилизованности неевропейских народов. В своей скандальной работе он доказывал, что институты востоковедения сформировали образ араба как отсталого варвара, которого необходимо цивилизовать[1].

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться и ни один из заложенных в нас природой инстинктов не обеспечивает выживания. Нет никакого «естественного человека» обладающего от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Именно поэтому недостаточно описание человека исключительно в биологической перспективе. То, что Руссо и другие ранние критики прогресса называли «природой», к которой должен вернуться изнеженный и испорченный цивилизацией человек, на самом деле тоже является культурным идеалом, своеобразной утопией идиллической жизни, в которой подразумевается, что технические и научные достижения обеспечат возможность некоего веселого и беззаботного пикника на лоне природы. Что же касается так называемых нецивилизованных народов, то только европоцентристские предрассудки препятствуют оценивать их традиции и нормы как культурные. Человек должен поддерживать отношения с природой, искать пищу и находить кров, но то, как он это делает, всегда обусловлено культурой.

К. Леви-Стросс существенно обогатил антропологию, как фактическими данными этнографии, так и новым методом, который он назвал структурным.

---

[1] См.: *Саид Э.* Ориентализм. СПб., 2006.

Данный метод имеет не только техническое, инструментальное значение, но радикально изменяет мировоззрение, т. к. обращает внимание исследователя не столько на содержание мифов, обрядов, обычаев и др. форм миропонимания, сколько на выяснение структуры отношений, образующих специфику коммуникативных связей первобытных людей. Их необычность объясняется не воображением и фантазией или некими кровожадными инстинктами, а своеобразием структур родства и способов освоения природы. Например, разного рода табу выступают как нормы, регулирующие отношения людей.

Заслуга разработки культурно-исторической версии философской антропологии принадлежит швейцарскому философу **Михаэлу Ландману** (1913—1984), которую он предложил в качестве своего рода альтернативы религиозной и биологической концепции происхождения человека. Во второй половине XX в. происходит становление культурологии как отдельной научной дисциплины. Драматизм процесса заключался в том, что философия инкорпорировала в область своей проблематики те вопросы, на разработку которых все более настойчиво претендовала культурология как самостоятельная дисциплина. Проблематизация человека в рамках культуры приводит к возникновению особого направления в рамках философской антропологии — культурной антропологии, наиболее близкой культурологии как таковой.

С пафосом, свойственным пионерам новых дисциплин, Ландман критикует образы человека в религии, психологии, социологии как «роковые промахи» в определении существа человека. Исходя из гегелевской философии объективного духа, он дополняет традиционные практики признания новыми формами «технического воплощения духа». Защищая антииндивидуалистический подход, М. Ландман не сумел построить оригинальную теорию культурной антропологии. Предлагаемый им словарь для описания взаимодействия человека и культуры не позволил выявить каких-либо новых аспектов, способных углубить наше понимание «субъективного и объективного духа», взаимодействия человека и культуры.

Основополагающим понятием его философско-антропологической концепции является понятие *антропины*, обобщающее фундаментальные признаки феномена человека как творца и творения культуры[1]. Вместе с тем, предложенный им культурно-исторический подход в дальнейшем сложился в школу исторической антропологии в Свободном Берлинском университете, где Ландман был профессором в последние годы своей жизни. В работах Д. Кампера и его последователей философскому осмыслению были подвергнуты не только духовные, но и телесные практики формирования человека[2].

Н. Элиас[3] уловил важную черту (можно даже сказать закон) процесса цивилизации. Проявление чувств, реализация желаний происходят у людей не непосредственно, а ограничиваются некими правилами и нормами поведения. Суть их, собственно, не запретительная, а наоборот, позитивная и утвердительная. Можно даже сказать, что эти нормы выполняют не столько ограничивающую, сколько креативную роль. Традиции, установленные

---

[1] См.: *Landmann M.* Philosophische Antropologie. Berlin, 1982.

[2] См.: Antropologie nach dem Tode des Menschen. Frankfurt am Main, 1994.

[3] Норберт Элиас (1897 — 1990), ассистент К. Мангейма, покинул Германию в начале 1930-х гг., работал сначала в Англии, потом в Голландии. Основные работы: О процессе цивилизации (1978), Что такое социология (1970).

для проявления тех или иных чувств, интериоризируются в процессе воспитания и таким образом радикально трансформируют чувственность. Возникает то, что можно назвать культурой переживаний. Элиас полагал, что главной особенностью цивилизованного человека является стремление не уронить себя в глазах окружающих и всячески стремиться к тому, чтобы вызвать их одобрение. Отсюда проистекает сдержанность, самодисциплина, умение просчитать последствия своих действий на несколько шагов вперед. По мнению Элиаса, даже рыцари еще не были способны к этому. Их опасное ремесло подталкивало к тому, чтобы интенсивно использовать то, что дает случай. По мере усложнения межчеловеческих связей и зависимостей, непосредственная разрядка чувств и страстей особенно тех, кто властвует, становится опасной для общества. Но правовое общество возникает не по модели общественного договора. В теории Гоббса остается неясным, почему право устанавливается королем: если он может действовать так, как захочет, то зачем ему ограничивать свою волю. Чтобы признать право на жизнь как способ сохранения своей жизни, необходима не только рефлексия, но и самодисциплина. По Элиасу, к сдержанности человек приучается не на школьных уроках морали, а в рамках придворного общества. Именно там вместо непосредственного проявления чувств культивируется учтивое поведение. Умение плести интриги и выражать свои любовные чувства в галантной форме хорошо вознаграждается. Важность открытия Элиаса становится очевидной в рамках коммуникативной модели общества. Этикет, хорошие манеры и противопоставляемые им, как более искренние, истина и мораль, функционируют в качестве медиумов коммуникации. Их назначение состоит в том, чтобы достичь согласия в отношении того, чего все хотят, из за чего спорят и даже воюют. Элиас выстроил довольно оригинальную концепцию власти, которая вполне конкурентноспособна в сравнении с теорией знания власти Фуко. Процесс цивилизации сведен Элиасом к правилам поведения за столом, к хорошим манерам и учтивому обращению. У Фуко речь идет о соотношении морали и сексуальности. Таким образом, если иметь в виду две главные потребности, при удовлетворении которых человеку труднее всего сохранить самообладание, а именно — еду и секс, то оба автора дополняют друг друга.

Мотором обширного сочинения **Г.-П. Дюрра**[1] стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса, о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Согласно теории цивилизационного процесса Н. Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными. На самом деле у так называемых «дикарей» было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше чересчур вольное и свободное поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и особенно

[1] Ганс Петер Дюрр (р. 1943) в Манхейме. До 1999 г. был профессором этнологии и истории культуры в Бремене, затем переехал в Гейдельберг. Его *Опус магнум* — «Миф о процессе цивилизации» (5 томов, 3572 страницы) завершен в 2005 г.

посмотреть телевизор, то, действительно, подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши «дикие» предки. Дюрр убедительно опровергает теорию Элиаса, ее приверженцы ошибочно или намеренно искажали и неправильно интерпретировали источники, которые использовали для подтверждения своей теории. Он буквально завалил теоретиков цивилизации необозримой массой материалов полевых исследований.

Этнографический труд Дюрра посвящен сексуальным практикам, опытам и преференциям человека в их культурном разнообразии и различии. Едва ли кто-то собрал больше материала о границах стыдливости в разных культурах, чем он. В то время как Элиас пытался описывать внутренние душевные изменения как комплексный социальный процесс, человек у Дюрра во всех обществах имеет те же самые элементарные диспозиции чувства и поведения. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать не цивилизованными. Кажущееся отсутствие границ стыда, контроля влечений и предположение «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля за аффектами, а наоборот, его постепенным ослаблением. Конечно, Элиас явно переоценивал роль придворного этикета в развитии культуры, но и критику Дюрра тоже нельзя считать вполне справедливой. Элиас говорил не о начале, а о процессе цивилизации. Это означает, что придворное общество было не началом, а всего лишь этапом развития цивилизации. Тем самым формально снимается основное возражение Дюрра.

Традицию исторической антропологии продолжил известный немецкий философ **П. Слотердайк**[1], Первый том его трилогии «Сферы» посвящен анализу внутренних телесно-душевных пространств, которые Слотердайк называет микросферами. Прежде всего, диадическое единство ребенка и матери представляют собой такую наполненную звуками, запахами и образами микросферу, в которой медиумами коммуникации выступают не слова, а пища, теплота, обмен взглядами и улыбками. Особое значение придается преднатальному периоду. Европейская культура не считала его достаточно важным для развития человека. Кажется, только китайцы включали в возраст время, проведенное в лоне матери. Особое значение Слотердайк придает тому установленному психоакустикой факту, что шестимесячный эмбрион реагирует на голос матери. Звуки, воспринимаемые им из внешнего мира, формируют, нормализуют его психику, голос матери как бы зовет его наружу. На этом основании Слотердайк едко критикует лакановскую концепцию стадии зеркала, согласно которой ребенок преодолевает свою монструозность в результате восприятия себя в зеркале, где он видит себя глазами другого.

Во втором томе «Сфер» развертывается тезис Хайдеггера о том, что бездомность становится судьбой мира. Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусствен-

[1] Петер Слотердайк (р. 1947) — профессор по эстетике и философии, ректор высшей школы в Карлсруэ, известный нашим читателям по книге «Критика цинического разума», — автор необычный по образу жизни и по манере письма не только в Германии. Свое пятидесятилетие он открыл трилогией «Сферы», к которой адекватно применимо определение философского бестеллера. Во всяком случае, первый том, вышедший в свет в 1998 г., в 2000-м был издан в пятый раз.

ной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой человек чувствует себя комфортно. И, чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

В третьем томе Слотердайк описывает современное общество как множество капсул, в которых существуют индивиды. Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново компонуют. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. К. Шмитт писал о покорении воздуха посредством газовых атак, кондиционеров, фотосъемки с воздуха и авиации. Продолжая эту метафору, можно говорить о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом средства передвижения людей и информационные медиумы приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Наоборот, мы заговорили о возвращении пространства. В этой связи Хайдеггер писал о необходимости обретения человеческой основы бытия в мире. Дом должен располагаться не в вакууме, а в окружающей среде. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации Dasein.

Трилогия Слотердайка вызвала широкие и неоднозначные дискуссии. В то время как профессиональные историки критиковали автора за неточности, публика зачитывалась и восторженно отзывалась о его произведениях. В философском романе, так можно охарактеризовать «Сферы», умело комбинируются философия, теология, искусствоведение, теория коммуникации, психология, философская и историческая антропология. Особенно острую критику вызвали экскурсы Слотердайка в теологию, куда обычно не вмешиваются представители других дисциплин, и не только из за каких-либо идеологических запретов, а по причине сложности, ни в чем не уступающей трудностям изучения современных научных теорий. Упрек Слотердайка: в «смерти Бога» во многом виноваты сами теологи, превратившие Бога в какого-то теоретического монстра, вполне применим и к философии, которая давно уже отказалась отвечать на вопросы жизни и занялась решением собственных «трансцендентальных» проблем.

«Сферы» — это реализация давнишнего проекта, выдвинутого еще Ф. Ницше, написать такую философскую книгу, воздействие которой было бы сопоставимо с силой художественного произведения. Критикам идеологии и журналистам, всем, кто культивирует мизологию и пугает людей угрозами, идущими от человеческой природы или техники, автор противопоставляет веру в то, что современная техника и современный человек в целом лучше и гуманнее, чем прежде.

Антропология брака и семьи

Человек — существо незавершенное, у него нет заранее заданного семейного инстинкта. Поэтому существует так много форм брака и семьи. Семья — искусственная психосоматическая, социальная символическая иммунная система, в которой человек выращивается и существует как человек. Это, может быть, важнейшая антропотехника, изобретенная человечеством. С ее исчезновением производство человеческого может прекратиться. Поэтому следует думать над тем, что и как будет исполнять те функции, которые были прерогативой семьи.

Кто ты, откуда ты произошел, к какому колену, роду ты принадлежишь — такими вопросами осуществлялась идентификация у древних людей. Оседлость и собственность на землю дали новые критерии идентичности: из каких земель ты пришел, на какой территории ты вырос, как называется твой город, кто правит твоей страной — вот новые вопросы, которые задавали незнакомому человеку в эпоху неолита. Институт брака, сложившийся в античности, достаточно четко определял роли мужчин и женщин и обеспечивал использование семьи для нужд государства. Семья — это экономическая, социальная и воспитательная институция. Вместе с тем, привязанная к пространству дома, она была естественной формой реализации близких личностных взаимодействий. Ветхий завет манифестировал традиционный, родовой брак, нацеленный на воспроизводство. В Раю Адам и Ева жили в симбиотическом единстве с Богом, пока не доверились третьему. Они не стыдились наготы и, стало быть, не испытывали вожделения. Состояние невинности, духовный союз — это и есть радикальный ответ христианства на фантазматические отношения мужчин и женщин. Новый Завет предложил иную модель, в основе которой лежит мистический союз брачующихся с Церковью и Христом. Таинство брака—это не только союз людей, но и мистический союз с Христом и Церковью.

Сегодня семья рассматривается как необходимость, связанная с продолжением рода, и как государственная инстанция, благодаря которой социальный порядок максимально приближается к человеку. Трудности семейной жизни и перспективы их решения исследуются с двух различных позиций. Одни видят их в сексуальной адаптации супругов, другие в восстановлении нарушенной коммуникации, приведшей к непониманию и конфликтам. Не отрицая важности терапии того и другого, следует расширить возможности философского анализа семьи, которая всегда выступала как традиционная «ячейка общества», как место осуществления биологического, сексуального, экономического, социального, интеллектуального и иных форм признания.

Сегодня многие молодые люди понимают брак исключительно как сексуальную или интеллектуальную коммуникацию, и именно это делает их

союз непрочным. Современная культура не готовит к несению тягот семейной жизни. Открывая истину о браке, она не предпринимает усилий для необходимой в совместной жизни «дрессуры», поэтому молодые супруги у нас являются, несмотря на знание сексологии и даже наличие романтических ожиданий, самыми настоящими дикарями. Свободные индивиды, каждый на свой страх и риск, ищут и не находят формулу счастья. Пренебрежение кажущимися безнадежно устаревшими традициями, автоматическое следование которым обеспечивало прочность брака, является одной из причин нестойкости его сегодня.

Конечно, отказ от традиционных правил в семейных отношениях связан не только с ориентацией на самопознание. Эти правила оказались ненужными в силу распада того пространства, в рамках которого зародилась и воспроизводилась патриархальная семья. Особенно ничтожной в пространстве современной городской квартиры оказалась роль мужчины. Хотя набирает обороты феминистский дискурс, на самом деле в спасении сегодня нуждаются мужчины. Непомерная тяжесть маскулинности, сопровождающаяся невостребованностью традиционных мужских достоинств, приводит к бегству и без того слабого мужского сообщества.

Судя по художественной литературе конца XIX — начала XX в., у людей стали появляться новые неслыханные фантазмы, в которых сексуальные желания стали направляться на то, что было раньше не просто запрещено, но и вообще не приходило в голову. Ответом на них и стал венский психоанализ, открывший весьма затейливые формы, в кои облекаются желания, вытесненные моралью в бессознательное. Это привело к тому, что искусство, особенно литература, поднялись на новую ступень развития повествования о сложных способах символизации сексуальных переживаний. Фуко связывал трансформацию древнего искусства эротики в сексологию с развитием психоанализа как буржуазной науки. Делез также считал психоанализ продуктом капитализма. И все-таки аргументы, приводимые Фуко и Делезом, не объясняют внутренних причин сексуальных расстройств. Конечно, можно видеть в этом проникновение идеологии буржуазного общества в душевную жизнь людей, но этого явно не достаточно для понимания всей сложности проблемы. Открытие стероидных контрацептивов позволило разгрузить секс и, прежде всего, освободило женщин от незапланированной беременности. Одновременно развивалась сексология, предлагающая разнообразные опции достижения сексуального наслаждения. Это сопровождается общей тенденцией разгрузки жизни от забот и трудов, расцениваемых как родовое проклятие человека. Работа стала легче, а свободного времени — больше. Оно тратится на развлечения, в том числе и на получение все более острого необычного сексуального наслаждения. Сексуальные техники настолько усовершенствовались, что отсутствие наслаждения объясняется незнанием опций.

Эдипов комплекс — это не просто идеология, а сложный био-психо-культурный феномен, для изучения которого явно недостаточно арсенала методов критики социальных наук. Делез прав в недопустимости сведения желания к эдипову комплексу. Но столь же несомненно, что семья — это такая сфера, которая нуждается в защите. Другое дело, что благодаря эдипизации, она становится диспозитивом власти. Но это не значит, что ее следует разрушить. Наоборот, ее нужно освободить от эдипова комплекса и культивировать как сферу теплых и близких взаимодействий, где, собственно, только и возможно формирование человеческого в человеке.

Семья, как показал еще Ф. Энгельс, является «ячейкой общества». Регулирование брачных союзов, связанных с воспроизводством, является формой господства. При капитализме происходит приватизация семьи. Она перестает быть единицей производства и воспроизводства и становится единицей потребления. Общество теперь нуждается в воспроизводстве себя в отношениях людей, ибо использует их как простой материал в том режиме, который резко отличается от человеческой формы этого материала. Для него важно породить предпринимателя или рабочего, поэтому семья выкраивается классовым порядком. Индивидуальные лица формируются как общественные личности. Так капитализм заполняет общество своими фигурами. Но воспроизводство общественных фигур осуществляется в человеческом материале. Как же тогда частные лица способны быть носителями общественных лиц. По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «Отец, мать и ребенок становятся симулякрами образов капитала (Месье Капитал, Мадам Земля, и их ребенок — Трудящийся)»[1].

Фейербах нашел исток религии в антропологии. Маркс описал капитал, не как объект, а как субъективную деятельность, т. е. за отношениями товаров увидел отношения людей. Фрейд определил сущность и природу желания не по отношению к объектам и целям, а как абстрактную субъективную сущность, либидо или сексуальность. Но ее он соотносит с семьей. Вина общества перекладывается на семью, причем на самого маленького ее члена — ребенка. Этим скрывается вина взрослых, которые превращаются в жертву. Это в их головах зарождается параноидальный бред, что сын хочет убить отца, чтобы спать с собственной матерью. На самом деле отцовская паранойя является инвестицией общественного поля, следствием его экономического, политического, морального и культурного ландшафта. Либидо как сексуальная энергия непосредственно инвестирует массы. Она не возникает внутри семьи и не сублимируется в культуре, она повсюду: в том, как бюрократ ласкает свое досье, как судья вершит суд, как буржуазия измывается над пролетариатом. То, что возникает между полами — это лишь часть сексуальности.

Желание относится к порядку производства, которое является общественным. Психоанализ превратил этот порядок производства в представление. «В одно и то же время общественное производство отчуждается в предположительно автономных верованиях, а желающее производство извращается в предположительно бессознательных представлениях»[2]. Эту двойную операцию извращения и искажения, заводящую общественное желающее производство в тупик, выполняет семья. Представление, по сути, является семейным представлением. Миф и трагедия перестали быть идеологической надстройкой производства и превратились в семейные верования. Вопрос в том, действует отец на бессознательное ребенка как глава семейства или как агент общественной машины. Фрейд считает, что машины желания отсылают к отцу. В процессе игры ребенок заселяет общественно-технические машины своими собственными желающими машинами. Там, где были поля, цехи и иные производственные единицы, психоаналитик возводит цирк представлений. Фрейд основал желающую экономию, открыл субъективную, абстрактную сущность желания как сферу общественного производства.

---

[1] *Делез Ж.*, *Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Екатеринбург, 2008. С. 417.

[2] Там же. С. 467.

Символическая антропология Ж. Бодрийяра

В надежде хоть как то гуманизировать человека после опустошительных мировых войн XX столетия все стали заботиться о правах человека и его комфорте, о спасении природы и культивировать любовь к высокому искусству. Наоборот, по мнению **Ж. Бодрийяра**[1], спасение людей приходит не со стороны позитивного, а со стороны негативного: катастрофы, эпидемии, наркомания, психические расстройства, терроризм и тому подобные формы зла — только они, уничтожат наиболее распущенных и образумят наиболее рассудительных людей. Книги Бодрийяра направлены как бы поперек течения времени. Как будто проснувшись после тяжелого похмелья, философ с ужасом оглядывается вокруг и вспоминает вчерашнюю оргию.

Современный человек живет в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Рынок стимулирует кипучую деятельность, ускоряет обращение товаров и денег, но при этом утрачивает связь с тем, ради чего все это, собственно, должно двигаться. Он стимулирует движение ради движения. Рыночная экономика порождает мобильного индивида, который осваивает весь мир в поисках выгодных сделок. Он приводит в движение товары, деньги и идеи. Но сегодня это похоже на то, как мотор начинает работать вразнос: выключено зажигание и прервана связь с трансмиссией, однако топливо сгорает в результате перегрева стенок цилиндров. Так и рынок начинает работать сам на себя и буквально все оценивать скоростью циркуляции. Он уже не регулируется даже законом стоимости и сегодня мало кто понимает причины скачков индекса Доу Джонса, потому что никто не знает сколько стоит доллар на «самом деле». Товары продаются по принципу «дороже, чем дорого», а деньги, утратившие связь с материальным обеспечением, становятся чисто спекулятивным знаком, символическим капиталом. Отрыв от закона стоимости приводит к тому, что экономика превращается в чистую спекуляцию — производство и циркуляцию символической продукции.

Глубочайшие изменения произошли в сфере искусства. Вместо дискуссий между представителями различных непримиримых направлений сегодня царит полное безразличие к различиям, и они воспринимаются как само собой разумеющееся, встречающееся буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Наряду с растворением вещей в искусстве, происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то связь дизайна и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными

---

[1] Бодрийяр (Baudrillard) Жан (1929—2006) — французский философ, социолог, культуролог.

Основные сочинения: Система вещей (1968), К критике политической экономии знака (1972), Зеркало производства (1975), Символический обмен и смерть (1976), В тени молчаливого большинства (1978), О совращении (1979), Симулякры и симуляции (1981), Фатальные стратегии (1983), Америка (1986), Экстаз коммуникации (1987), Прозрачность Зла (1990), Год 2000 может не наступить, и др.

делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного искусства не относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело — воплощают эстетические каноны в реальность и этим способствую исчезновению как реальности, так и искусства. Эстетическое, по мнению Бодрийяра, теперь уже ничего не выражает не вне человека, ни внутри его. Оно соотносится само с собой и тоже становится похожим на работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяет проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

Современное сексуальное тело разделяет судьбу искусства. Эту судьбу Бодрийяр называет трансссексуальностью, в смысле трансвестивности, игры смешения половых признаков (в противоположность прежнему обмену мужского на женское), основанной на сексуальной индифферентности, изменении пола и равнодушии к сексу как наслаждению. Прежде сексуальное было связано с наслаждением и это стало лейтмотивом освобождения. Транссексуальное характеризуется тем, что в отношениях полов речь идет об игре знаками формы, жестов и одежды. Будь то хирургические (пересадка и изменение органов) или семиургические (перекодировка знаков в процессе моды) операции, речь идет о протезах.

Миф о сексуальном освобождении живет в реальности в разнообразных формах, но в воображении доминирует транссексуальный миф, включающий своеобразную игру андрогина и гермафродита. После оргии сексуальной революции появился трансвестит. После жадного распространения всяких эротических симулякров наступил транссексуальный китч во всем блеске. Постмодернистская порнография в результате своего театрального распространения утратила амбивалентность.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто я — человек или машина? Дальнейшее продолжение следует с революцией в биологии: кто Я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототип всех остальных, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и своей воли, и последовательно подводят к проблеме, в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх.

Панорама дискурсов ведущих философов XX в. приводит к тому неутешительному выводу, что путь человека проблематичен и в этих условиях уже бессмысленно пытаться определить идею, природу или сущность человека. Вместе с тем, отрицательный результат такого рода попыток не должен скрывать, что так или иначе общество добивается упорядоченности не только в поведении, но и в переживаниях людей. Каждая культура находит свои более или менее эффективные способы социализации и цивилизации человека — от первобытных табу и строгих моральных запретов до медицинских рекомендаций и рекламы, показывающей, как надо жить. Философская антропология, отслеживая и анализируя разнообразные дисциплинарные практики, помогает человеку сохранить чувство меры, когда

дело доходит до протеста, и отстаивает свободу выбора, когда речь идет о новых формах власти в форме знания, заботы о себе и продления жизни.

Литература

Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000.
Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология. Ростов н/Д, 2006.
Ильин В.В. Философская антропология. М., 2006.
Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 2008.
Омельченко Н.В. Опыт философской антропологии. Волгоград, 2005.
Проблема человека в западной философии. М.,1988.

ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Философская герменевтика (греч.: *hermeneutikē*) как способ систематического размышления о специфике проблем понимания и интерпретации является одним из самых влиятельных направлений философского анализа конца XX — начала XXI в.

Возникнув в античности как искусство толкования священных текстов, герменевтика имеет дискретную историю. Будучи изначально нацеленной на прояснение явлений и проявлений культуры, которые были чужды и непонятны интерпретатору, она актуализировалась лишь в пограничных, так называемых «герменевтических ситуациях», т. е. в эпохи разлома или столкновения традиций. На всех этапах своего развития герменевтика была обращена к проблемам соотношения культурных установок, адаптации текстов культуры к новым историческим условиям.

Занимаясь разработкой конкретных процедур и методов, обеспечивающих понимание, герменевтика не сразу превратилась в единую дисциплину. Ее эволюция разворачивалась не по типу становления естественнонаучной мысли (т. е. на путях критики и отрицания результатов предшествующего этапа), но как рост и развитие живого организма, когда последующий этап является продолжением предыдущего. Благодаря этому история герменевтики представляет собой прерывистое, но органичное приращение парадигматической консолидации. Современная философская герменевтика несет в себе живую традицию целостного понимания и практического применения результатов познания, поэтому постановка проблем в ней остается непонятной без учета предшествующей традиции.

Истоки философской герменевтики

Герменевтическое искусство (*herneneutikē tēchne*) возникло в античности. Оно носило сакральный характер и представляло собой толкование высказываний оракула, не дававшего прямых указаний, но говорившего намеками.

Слова *herneneutikē tēchne, hermeneutikē, hermeneús* встречаются уже у Платона. Они использовались им для характеристики поэтов и поэтической деятельности. Поэты, говорил Сократ в диалоге «Ион», «ничто иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет»[1].

Позднее в античной традиции поиск сакрального смысла уступил место ученому истолкованию. Об этом свидетельствует название работы Аристотеля «Об истолковании» (*Peri hermenēias*). В этом произведении герменевтика рассматривается не как теория интерпретации в современном смысле слова, но как вид логической грамматики. По Аристотелю, она анализирует грамматические и логико-семантические проблемы высказываний и утверждений в отношении функции истинности и ложности высказываний.

---

[1] *Платон.* Ион // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. I. С. 377.

Движущей силой развития герменевтики в античности было «напряжение» между двумя принципиально различными способами истолкования текста — *грамматическим* и *аллегорическим*.

Грамматическое истолкование, переформулировав, сохраняло смысл старого текста, в то время как аллегорическое, напротив, придавало каноническому тексту в его исходном звучании новый смысл в контексте иного мышления. Преимущественное значение в грамматической интерпретации получал буквальный смысл (*sensus litteralis*). Аллегорическая интерпретация обращалась не к буквальному, а к аллегорическому смыслу (*sensus allegoricus*).

Процедуры аллегорического истолкования были расширены позднее Филоном Александрийским (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), который пытался примирить ближневосточное мифическое мышление с античным рациональным, и, далее, христианскими мыслителями из так называемой «Александрийской школы», а именно, Климентом (ок. 150 — до 215 н. э.) и Оригеном (ок. 185—253/254).

В средневековой европейской культуре для обозначения истолкования Священного Писания применялось слово «экзегетика».

В качестве нормативных экзегетических сочинений следует назвать четвертую книгу «О началах» (*Peri archōn*) Оригена, третью книгу «О христианском учении» (De doctrina christiana) Августина (354—430) и вторую книгу сочинения Юнилия «Основные принципы божественного закона» (*Instituta regularia divinae legis*).

Однако рассуждения о толковании ни в античности, когда появилось слово «герменевтика», ни в средние века, когда господствовала экзегетика, не носили систематического характера. Предметом имплицитно развивавшейся герменевтики были тексты античных авторов и содержание Библии, которое оценивалось как конкретное и однозначно истинное.

Употребление слова *герменевтика* в качестве понятия вошло в культурный обиход лишь в XVII в., что было вызвано актуализацией проблемы *понимания Библии* в связи с церковным расколом. Немецкий протестантский теолог Иоганн Конрад Даннхауэр (1603—1666) в работе «Священная герменевтика, или о методе истолкования Священного Писания» (*Hermeneutika sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*) придал старому слову «герменевтика» понятийное значение.

С развитием протестантизма герменевтика постепенно освобождалась от теологических интенций. Возникли сочинения о толковании, касающиеся не только Св. Писания, но и других текстов. Искусство истолкования оформилось как самостоятельная дисциплина.

В эпоху Протестантизма складывается так называемый «герменевтический триумвират» — относительно самостоятельные формы герменевтического знания: *теологическая*, *юридическая* и *филологическая* герменевтика. Все они существуют и в настоящее время.

Романтическая герменевтика Фридриха Шлейермахера

Универсализация герменевтической проблематики произошла в европейской культуре в эпоху разрыва традиции, вызванного движением Романтизма (1789—1848). Романтизм принес с собой *принцип историзма*, приведший к историзации самого подхода к текстам: они стали интерпретиро-

ваться как исторически изменчивые сущности. Развитие этой идеи привело к убеждению о возможности правильного понимания текста лишь в случае знакомства с его историей.

Кроме того, романтиков стало интересовать не только корректное истолкование определенного текста, но и возможность истолкования вообще. В этом смысле закономерно, что для **Фридриха Шлейермахера** (1768—1834), центральной фигуры так называемой *романтической герменевтики*, трудности понимания носили не случайный, исключительный характер, а были принципиально связаны с непониманием или недопониманием. Утрата единой культурной нормативности привела Шлейермахера к необходимости поиска *оснований* понимания чужих текстов.

Шлейермахер усматривал эти основания, прежде всего, в реконструкции *первоначального замысла автора*. Для этого необходимо «настроиться» на ситуацию автора, «перенестись» в его психику, в его душевное состояние, в язык, в мир его идей и представлений, в его интенции. Такая процедура возможна, прежде всего, на пути психологического перенесения. Этот принцип получил название «принципа конгениальности», которая основывается на *дивинации*, некой боговдохновенности, непосредственном вчувствовании интерпретатора в индивидуальность автора.

Однако Шлейермахер описал не только чисто психологические процедуры истолкования, но и грамматические правила интерпретации. Он подчеркнул значение «компаративного понимания», которое выводит общий смысл посредством операции «сравнения» из контекста высказывания при опоре на предметное, историческое и грамматическое знание. По мнению Шлейермахера, методы сравнения и дивинации являются взаимодополнительными.

Безусловным теоретическим достижением Шлейермахера в области герменевтики была тематизация эвристической метафоры *герменевтического круга*.

Герменевтический круг

«Герменевтический круг» — метафора, описывающая продуктивное движение мысли. С одной стороны, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое — из части. С другой стороны, в процессе понимания мы словно движемся в неком круге, ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они лишь из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части.

Для Шлейермахера понимание было принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию[1].

Таким образом, понимание у Шлейермахера представляло собой единство нескольких моментов: исторического и дивинаторного метода, с одной стороны, и объективной и субъективной интерпретации, с другой стороны.

---

[1] Для описания такого движения в большей степени подходит метафора не круга, а *спирали*. Иное решение проблемы герменевтического круга — технически оно называется «предвосхищение завершенности» — можно описать следующим образом: *понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь.*

Однако последователями Шлейермахера (прежде всего, **Германом Штейнталем** (1823—1899) и **Вильгельмом Дильтеем** (1833—1911) сам он был воспринят, прежде всего, как основатель *психологической герменевтики*, т. е. толкования, основанного на дивинации. Соотношение двух основных процедур герменевтики явилось предметом длительной дискуссии, которая не завершилась и в настоящее время.

Историческая герменевтика Вильгельма Дильтея

В то время как для Шлейермахера предметом толкования являлся текст, Вильгельм Дильтей обратился к интерпретации истории.

Дильтеевское понимание истории отвергало внеисторические (как теологические, так и философские) априорные критерии для ее объяснения. По Дильтею, критерии интерпретации истории находятся в ней самой. Но, в отличие от текста, который представляет собой законченное произведение и объективирован нами, история не завершена, и сам интерпретатор принадлежит ей и определен ею. Следовательно, как субъект истории, исследователь является частью своего же собственного объекта и не может выйти за пределы истории и превратить ее в объект. Возникает ключевая для Дильтея проблема: как для исторически обусловленного историка возможно получение объективного знания об истории?

Для решения этой проблемы Дильтей предложил превратить историчность в позитивное качество. Историческая наука возможна потому, что человек является историческим существом. Если естествознание пытается элиминировать субъект для того, чтобы добиться объективности знания, то история исходит из исторического живого субъекта, а не из теоретической абстракции. Фундаментом исторического знания, следовательно, становится *переживание* (*Erlebnis*). Переживание возможно, т. к. история представляет собой непрерывный поток жизни.

Жизнь и переживание объективируются, с одной стороны, в различного рода «культурных системах», под которыми Дильтей понимал «хозяйство, право, религию, искусство и науку» и, с другой стороны во «внешней организации общества» — семье, общине, церкви, государстве.

Таким образом, Дильтей полагал возможным переход от индивидуальной жизни к истории только посредством приобщения к надындивидуальным контекстам. Эти надындивидуальные образования существуют как нечто, произведенное человеком, а не природно-данное.

Ориентируясь на идеал объективности, Дильтей полагал возможным преодолеть ограниченность исторического местоположения посредством тематизации специфики «исторического сознания». Это сознание, с одной стороны, передается посредством исторической традиции, но, с другой, оно относится к этой традиции рефлексивным образом.

Систематизация законов герменевтики Эмилио Бетти

Идеи Шлейермахера и Дильтея получили развитие в работах итальянского историка права и теоретика герменевтики **Эмилио Бетти** (1890—1968). Бетти предпринял попытку разработать герменевтику, связанную со строгим научным подходом. Его усилия были направлены на разработку *всеобщей теории интерпретации*, выявление общей гносеологической структу-

ры, лежащей в основе всех форм научного истолкования (филологических, исторических, теологических, юридических).

Наиболее значимым теоретическим результатом Э. Бетти является тематизация герменевтических законов, которые он назвал канонами. Бетти свел множество правил и принципов, разработанных на протяжении истории герменевтики в качестве специфических техник интерпретации, к *четырем канонам.*

Первый канон — это «канон герменевтической автономии», второй — «канон герменевтической целостности», третий — «канон актуальности понимания», четвертый — «канон герменевтического консонанса».

Координация канонов позволяет более подробно описать отношения герменевтического *объекта* (*интерпретандума*) и *субъекта* (*интерпретатора*).

Каноны автономии и целостности описывают структуру герменевтического процесса со стороны его объекта. Канон герменевтической автономии в качестве позитивного установления требует соблюдения автономии текста, т. е. учета интенций автора. В качестве негативного установления этот закон налагает запрет на произвольную интерпретацию авторского текста. Для разрешения этого противоречия был введен принцип различения авторского и предметного смыслов.

Канон герменевтической целостности требует соблюдения процедур, способствующих пониманию исходного текста. Чтобы правильно понять, о чем говорит автор, необходимо знать культурный, социальный, политический, идеологический, психологический контексты, а также историю творчества автора, историю произведения, историю жанра, к которому относится данное произведение, особенности авторского стиля, трансформации этого стиля и т. д. Именно поэтому канон герменевтической целостности и может быть назван *законом контекста* [1]. Кроме того, сам интерпретатор должен «подчиняться» этому канону, т. е. сам он является частью, фрагментом некоторой целостности.

Следует обратить внимание на взаимодополнительность, или корреляцию, канонов. Правила, относящиеся к субъекту интерпретации, указывают на тип стратегии, которую выбирает исследователь. Канону автономии соответствуют процедуры, подчиненные канону консонанса, прежде всего, — осуществление принципа конгениальности, перенесения и т. д., то есть различного рода эмпатических процедур[2]. Канону целостности соответствует канон актуальности понимания.

Соблюдение канонов требует от интерпретатора определенной стратегии действия: во-первых, осознания своей историчности и определенности традицией, во-вторых, стремления не самому перенестись в мир автора, а актуализировать текст применительно к своей ситуации.

Классическая и философская герменевтика

Координация принципов Эмилио Бетти позволяет выявить специфику *современной философской герменевтики* как стратегии интерпретации.

[1] Принцип герменевтического круга, то есть соотношения части и целого, можно рассматривать как следствие данного канона.

[2] При соблюдении двух этих канонов понимание интерпретируется как воспроизведение первоначального творческого процесса.

Зафиксированная симметричность помогает выявить наличие двух типов поведения интерпретатора. Один из них характерен для классической, другой — для философской герменевтики.

Для большей наглядности представим соотношение герменевтических канонов и типов герменевтики в следующей таблице:

Тип герменевтики	**Интерпретандум**	**Интерпретатор**
Классическая	Канон герменевтической автономии	Канон герменевтического консонанса
Философская	Канон герменевтической целостности	Канон актуальности понимания

Дифференциация двух указанных стратегий позволяет понять существенное различие, существующее между классической и философской герменевтикой.

По Бетти, процесс понимания состоит из *трех моментов*: (1) автор, инициатор «манифестации»; (2) текст, подлежащий пониманию; (3) интерпретатор (адресат, понимающий субъект).

Отношения, возникающие между автором, текстом и интерпретатором, можно изобразить следующим образом:

автор $(S_1) \Rightarrow$ *объект (текст)* $\Rightarrow$ *адресат* (S_2)

Классическая герменевтика акцентирует внимание на связке «Автор — Текст» и полагает, что можно добиться адекватного понимания, реконструировав первоначальный процесс. Поэтому в современной теории герменевтики этот тип действий характеризуется как «тип реконструкции».

Второй тип действий центрируется на связке «Текст — Интерпретатор». Понимание достигается в этом случае посредством актуализации, или интеграции, поэтому этот тип герменевтики называется «типом интеграции».

Если интерпретатор отдает предпочтение канонам автономии и консонанса, то каноны целостности и актуальности отходят на второй план. Если, напротив, для нас важны каноны целостности и актуальности, то на второй план отступают каноны автономии и консонанса.

Таким образом, теоретизации, полученные Э. Бетти, помогают прояснить суть дискуссии в современной герменевтике и оттеняют своеобразие позиции его оппонентов, прежде всего **Мартина Хайдеггера** (1889 — 1976) и **Ганса-Георга Гадамера** (1900 — 2002).

Герменевтика фактичности Мартина Хайдеггера

В отличие от классической герменевтики, ориентированной во многом на идеал объективного понимания, Мартин Хайдеггер сконцентрировал свое внимание на первичности самого феномена *понимания*.

В «Бытии и времени» (1927) Хайдеггер поставил вопрос о «действительности» мира, который в качестве «окружающего мира» существенным образом принадлежит самому человеку. Он полагал, что человека нельзя представить как некий принципиально изолированный от мира субъект познания, который теоретически познает мир, объект. Конкретный человек (*Dasein*) — есть изначальное бытие в мире. Человек без его отношения к миру невозможен.

Хайдеггер описывает два способа изначального *бытия-в-мире*: (1) *Befindlichkeit*, под которым имеется в виду «находимость», настроенность, непосредственность сознания, и (2) *Verstehen*, т. е. понимание, бытие как возможность. Таким образом, речь идет о феноменах, которые лежат в основании всех теоретических и практических действий: человек в непосредственности своего бытия-в-мире уже заранее «понимает» свое положение в нем.

Понимание обладает двумя существенными характеристиками. Оно имеет структуру *проекта* (*Entwurf*) и *заброшенности* (*Geworfenheit*, которая предполагает неизбежность ответственности за свое существование).

С одной стороны, человек не является готовым существом, которое может понять все вещи во всей их определенности, он, скорее, представляет собой существо, открытое будущему. Сам человек открывает для себя пространство свободы своих действий и возможностей. Такое открытие пространства есть *проект*, а то, что человек проектирует, является *смыслом*, в свете которого становятся понятными все вещи.

Таким образом, понятие проекта манифестирует идею о том, что человек сам полагает себе план своей жизни, проектирует ее. Для человека не существует твердых, предписанных природой целей. Поскольку только в свете проектируемого смысла вещи становятся для человека понятными, то не существует никакого заранее данного человеку смысла. Понимание мира не определено раз и навсегда, но зависит от меняющихся проектов.

С другой стороны, к структуре первоначального понимания относится *заброшенность*, невозможность для человека абстрагироваться от своего собственного бытия. Его бытие, его происхождение предшествуют ему и определяют его. Мы определены в нашем понимании нашим прошлым. Таким образом, понимания не может существовать без предпонимания. Такое *понимание понимания* исключает любые претензии на универсальную и абсолютную истину. Истина всегда связана с первоначальной открытостью миру.

Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера

По мнению Гадамера, именно эти идеи Мартина Хайдеггера и оказали влияние на возникновение собственно *философской* герменевтики как явления качественно нового, принципиально отличного как от протестантской герменевтики, так и от методологической герменевтики нового времени.

По Гадамеру, философская герменевтика не занимается проблемой метода, с помощью которого можно было бы осуществить «более правильную» интерпретацию. Она принципиально выходит за пределы этого понятия и пытается описать, скорее, те трансцендентальные элементы познания, которые не поддаются методическому постижению, но внутренне присущи всякому опыту и любой научной методике.

Гадамеровское понимание истины и метода, изложенное в его программной работе «Истина и метод: основы философской герменевтики» (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960) направлено против эпистемологического сужения, как первого, так и второго понятия — существует истина понимания, которая не подчиняется методике естественных наук.

Специфика гуманитарных наук как аппликации практического разума обосновывается Гадамером в *герменевтическом опыте*, идея которого восходит к аристотелевскому понятию *phronesis*.

По существу, герменевтика, которую разрабатывал Гадамер, является развитием феноменологии, а именно — *дескриптивной феноменологией*. Она пытается осознать то, что предшествует всякой науке, и ставит вопрос кантовского типа, вопрос об условиях возможности познания и понимания.

Утверждая процессуальный характер понимания и настаивая на том, что понимающий идет к пониманию через диалог с Другим, Гадамер расширяет область применимости герменевтических процедур, обеспечивающих понимание. Ядром данных процедур является установка, названная им «благочестием вопрошания». Основой понимания является «искусство слушать», базирующееся, в свою очередь, на «искусстве вопрошать».

Гадамеровский призыв к «благочестивому вопрошанию» — не просто воззвание к толерантности. Истоки этой установки усматриваются в гадамеровской феноменологической концепции истины.

По Гадамеру, подлинное вопрошание включает в себя предположение о неисчерпаемости познания. Приближение к истине возможно лишь на путях поэтапного вопрошания и поэтапного познания. Истина множественна, но любой человек обладает лишь ее ограниченной частью, причем каждому доступны определенные аспекты бытия, составляющие вместе некий порядок. Следовательно, Другой всегда может быть прав, поскольку, возможно, имеет не меньшее отношение к порядку бытия. Вступая в коммуникацию с ним, можно столкнуться с иным образом мира, иным фрагментом разбитой на части, разделенной на обломки истины. Однако, все потоки познания сущностно едины и нуждаются в интеграции, после которой порядок точек зрения восстанавливается, и возникают новые возможности познания.

Кроме того, неисчерпаемо познание и любого феномена, и артефакта, что делает приближение к образу Другого «поэтапным». Вначале этот образ может быть неточным, искаженным собственным «предвосхищением». Однако, с точки зрения Гадамера, бояться этого не стоит — важно лишь не останавливаться в познании Другого. Преодоление границ — стимул для вопрошания и мышления, дающий возможность двигаться дальше.

Непрерывность процесса, включающего единство познания как предпосылку для понимания Другого через взаимодействие, обеспечивает постижение «сути дела» и эволюцию каждого из познающих. При «доброжелательном» вопрошании, нацеленном не на то, чтобы «озадачить или посрамить противника», а на поиск некоей фактической истины, сути дела, вступая в коммуникацию с Другим, можно не только познать через Другого самого себя, не только «продвинуться» к пониманию Другого, но и «подобраться» к сути дела, которая находится «посредине между собеседниками». В этом случае «взаимопонимание, объединяя собеседников, преображает их так, что они уже не являются более тем, чем были раньше»[1].

Более того, по Гадамеру, возможность взаимопонимания обеспечивается сущностной диалогичностью и «необманчивостью» естественного языка, т. е. его способностью обеспечивать сообщение. Непрерывность предания делает язык «местом» возможной истины и фактической понятности. Общность «языкового предания», связывающая говорящих, обусловливает предпонимание, превращающее разговор в ситуацию изначального согласия.

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 445.

Разрабатывая принципы «герменевтического диалога» Гадамер опирался на опыт искусства, истории и языка, показав ограниченность применения понятий *объекта* и *объективности*. Эти понятия недостаточны там, где речь идет не об овладении предметом, но о *возвращении причастности смыслу*, которое и называется *пониманием*. Интерпретатор идет к пониманию объекта, отталкиваясь от собственного *герменевтического опыта*, перемещая объект в свой собственный духовный горизонт. Интерпретатор не может абстрагироваться от своей собственной субъективности.

Таким образом, процесс понимания нельзя отделить от субъекта понимания, но и объект не может быть адекватно понят без субъекта. Гадамер фиксирует не только историчность предмета интерпретации, но и историчность *самого интерпретатора*. Так им развивается и углубляется хайдеггеровская идея «заброшенности» человека в мир.

В интерпретации неизбежно действенной оказывается и точка зрения интерпретатора, следовательно, деятельность, связанная с историческими обстоятельствами всегда является деятельностью, связанной как с теоретическими, так и с фактическими условиями такого предприятия. Рефлексия по поводу как теоретических условий, так и осознания собственной исторически предопределенной точки зрения становится, тем самым, необходимой составной частью знакомства с историческим феноменом.

С точки зрения философской герменевтики, позиция интерпретатора уже задана определенными установками, которые Гадамер называет *антиципацией*[1]. («Все что высказывается и что записывается в тексте, определено той или иной антиципацией»[2]). Другими словами, интерпретатор оказывается частью, фрагментом того, что он интерпретирует. Он является частью целого.

Наше познание зависит от исторически обусловленных предпосылок. Понимание же возможно лишь при восприятии целого, исходя из которого только и становятся понятными соответствующие манифестации человеческого духа. Но сами эти предпосылки обладают субъективным характером. Можно обозначить их особым образом в качестве «предрассудков» или указать лишь на бесспорность того, что наше мышление и воля, наши вопросы и понимание носят ярко выраженный исторический характер. В любом случае, здесь «вступает в игру» *конкретная субъективность*, которая только и может оправдать представление об актуальности понимания.

Следовательно, философская герменевтика вопрошает не о происхождении, а о *восприятии произведения* (текста, события) в соответствующей — т. е. понимающей — современности.

Философская герменевтика смещает центр интереса в интерпретации произведения. Важны не интенции автора, а *история воздействий* произведения на последующую традицию. Герменевтика отделяет *историчность* как таковую от *истории влияний* и *истории восприятий*. Благодаря этому методическому приему она становится методологией не только филологии, но и гуманитарного знания в целом.

Концепция Гадамера, особенно выдвинутый им тезис об универсальности герменевтики, вызвали в конце 60 — начале 70-х гг. критические возражения многих немецких философов, защищавших позиции самых разных

---

[1] Антиципация — предвосхищение; предугадывание событий; опережение в познании.

[2] *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 18.

школ. Наиболее значимой является критика герменевтики со стороны двух философских направлений: *критической теории*, позиции которой в споре с Гадамером защищал **Юрген Хабермас** (р. 1929), и *деконструктивизма*, представленного в данной дискуссии преимущественно **Жаком Деррида** (1930 – 2004) и его американскими последователями.

Эти дискуссии сыграли особую роль в развитии философской герменевтики Гадамера, постоянно конкретизировавшего и детализировавшего свою позицию в ходе активной полемики с оппонентами.

Юрген Хабермас: проблема универсалистских притязаний герменевтики

Дебаты об универсалистских притязаниях герменевтики были начаты в 1967 г. статьей Юргена Хабермаса «О логике социальных наук» (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*). В ней Хабермас доказывал возможность лингвофилософского обоснования нормативного социального знания.

Подчеркивая свое согласие с тезисом о сущностной диалогичности естественного языка, Хабермас указал на то, что язык охватывает все определенные грамматики, а его единство основано на эмпирическом разнообразии трансцендентальных правил. Однако гадамеровский тезис о *необманчивости* языка как «выражения согласия» был поставлен им под сомнение путем указания на необходимость различения согласия *подлинного* и *неподлинного*, то есть достигнутого в результате *подлинного диалога* и в результате *псевдокоммуникации*.

По Хабермасу, для философской герменевтики характерна недооценка принудительного характера общественных условий. Каждому пониманию, действительно, предшествует принципиальное согласие. Однако заданное согласие, которое, с одной стороны, определяет, а, с другой стороны, ограничивает всякое понимание, не обязательно является *рациональным*. Язык — не только выражение согласия, но и средство социального господства, поскольку служит легитимации организованной силы и является идеологическим образованием. Владение естественным языком представляет собой своего рода *власть*, которая равным образом может быть использована как для толкования, так и для манипуляции. В этом смысле и «непрерывность языкового предания» может быть превращена в место фактической лжи и постоянного насилия.

Следовательно, для достижения подлинности диалога ложное согласие, достигнутое на основе существующего положения вещей, необходимо подвергнуть рефлексивной критике, основанной на некотором потенциально возможном идеальном дискурсе. Для этого необходимо дополнение герменевтики практикой и теорией психоанализа, что и может быть осуществлено в рамках критической теории.

Не оспаривая достижений психоанализа и критики идеологии, Гадамер привел аргументы в пользу того, что освободительная сила рефлексии, на которой настаивает Хабермас, ограничена общественным сознанием, которым заданы оба: аналитик и пациент. Но тем самым аналогия между психоаналитической и социологической теорией становится проблематичной. Противоречия и различия в общественной и политической областях — это результат процессов взаимопонимания, следовательно, они никогда не мо-

гут иметь окончательного характера. Постоянное возобновление принадлежит к самой структуре *разговора* в идеальной бескрайней общности интерпретации.

И это не случайно, поскольку лежащее в основе критики идеологии понятие рефлексии заключает в себе абстрактное понятие свободного от принуждения дискурса, теряющего из виду собственные предпосылки человеческих практик, и связано с неправомерным переносом терапевтической ситуации психоанализа на общество, что Гадамер отверг как прием, неадекватный герменевтическому диалогу. По его мнению, Хабермас не учел принципиального различия, существующего между практикой психоанализа и социальной практикой: в случае психоанализа есть принципиальная основа для терапевтического вмешательства врача; при этом добровольное подчинение пациента является основанием для излечения. В социальной жизни, напротив, основной предпосылкой является сопротивление противника и сопротивление противнику, противоположность мнений, различия в подходах и оценках.

Дискуссия Гадамера и Хабермаса была плодотворна для обоих ее участников. Признав продуктивность критики Гадамера, Хабермас отказался от глубинно-психологического обоснования концепта понимания и заменил его «универсальной прагматикой», с помощью которой обосновал нормативные масштабы критической теории общества.

Гадамер же, со своей стороны, выступая с возражениями против позиции Хабермаса, учел при этом и некоторые его замечания. Отвечая на упрек в недооценке принудительного характера общественных условий, Гадамер тематизировал саму герменевтическую трактовку социальной общности, указав на то, что, с позиции герменевтической рефлексии, социальная общность при всей ее напряженности все же сводится к социальному согласию, благодаря которому она и существует.

Как результат дискуссии между философской герменевтикой Гадамера и критикой идеологии Юргена Хабермаса можно отметить распространение тезиса о возможности достижения взаимопонимания (консенсуса) в процессе диалогического взаимодействия.

Герменевтика и деконструктивизм Жака Деррида

Спор Ганса-Георга Гадамера с французским деконструктивистом Жаком Деррида значим для развития философской герменевтики в силу прояснения определенных теоретических нюансов и уточнения методических и методологических подходов к проблеме *понимания.*

Принципиальное различие герменевтики и деконструктивизма как стратегий текстового анализа заключается в том, что герменевтика исходит из идеи *диалогического отношения* текста и его интерпретатора, дающего основание для все более совершенного понимания заключенного в тексте сообщения. Именно на этом основании в герменевтике допускается возможность реконструкции первоначального смысла. Деконструктивизм занимает иную позицию: текст сам указывает на собственные предпосылки и основания, отрицает их и с помощью подобного парадокса порождает смысл.

Декоструктивистская критика герменевтики касалась, в основном, ее взаимоотношений с метафизикой и метафизическим мышлением. С точки зрения Деррида, философская герменевтика — это продолжение метафи-

зики. Она логоцентрична и навязывает свою рациональность, подавляя индивидуальность и различие, сковывая возможности множественной интерпретации текста.

Подобный тезис Деррида вызвал несогласие Гадамера. С его точки зрения, философская герменевтика и деконструкция имеют общие исходные установки, восходящие к хайдеггеровской попытке преодоления метафизики и ее языка.

Однако от хайдеггеровской программы преодоления немецкого идеализма, по Гадамеру, возможны два пути. Это путь от диалектики к диалогу, который осуществляет герменевтика, и путь деконструкции, ведущей речь вовсе не о прояснении давно забытого смысла диалога, а, напротив, об исчезновении смысла вообще, о его растворении в многозначном переплетении смысловых связей, предшествовавших языку. Данное положение вещей Деррида и закрепляет в онтологическом понятии *письма* (*ecriture*), понятии, принципиально противоположном гадамеровскому концепту *диалога* или *разговора* (*Gespräch*). *Разговор* определяется именно тем, что сущность понимания и взаимопонимания заключается не в *значении*, к которому стремится слово, но в том, что хочет «быть сказанным» поверх всех искомых и найденных слов.

Таким образом, при, казалось бы, общих истоках философской герменевтики и деконструктивизма существенными являются два различения. Во-первых, это различие трансцендентальных оснований исследовательских программ: в одном случае, это *разговор*, в другом — *письмо*. Во-вторых, различие в истолковании понятия *смысла*, который, по Гадамеру, потенциально существует всегда, согласно же Деррида, по-видимому, отсутствует вообще.

При этом герменевтика совпадает с деконструкцией в одном значимом моменте. Ее понимание истины как *причастности*, возникающей в процессе *разговора*, свидетельствует о недоступности предметного смысла, что предполагается метафизикой наличия и классической философией языка. Гадамер в этом случае говорит о *внутреннем слове*. Фундаментальным для герменевтической философии является убеждение в том, что ни одно слово не может передать *внутреннего стремления души*. Никогда нельзя принимать слово или знак как окончательную фиксацию смысла. Слово — лишь указание, намек. Эта идея совпадает с тем, что Деррида обозначает понятием «дифферанс». Сохранением дифферанса между словом и полаганием и живет диалог.

Однако, с точки зрения Гадамера, это не означает, что знаки постоянно и без всякого значения указывают друг на друга. Последнее утверждение и является, собственно, метафизическим. Возвращение к позитивизму знаков, в конечном счете, равняется отрицанию внутреннего слова или внутреннего диалога с самим собой, питаемого и демонстрируемого языком. Восприятие языка как чистого звука, который не должен был бы высказывать ничего другого, кроме себя самого, означает продолжение метафизики наличия.

Только воспоминание о внутреннем слове дает возможность видеть живость и насыщенность языка, зависимость диалога от заданного слова, которым высказывается смысл, не растворяющийся в знаках.

Зафиксировать же язык на однажды достигнутом и более не «выспрашиваемом» письме (*écriture*) означает, по Гадамеру, позитивистским образом сузить широту логоса. Логос метафизики нельзя свести к метафизике воли,

которая принципиально слепа к Другому. Если мы понимаем логос как разговор друг с другом и зависимость друг от друга, то логоцентризм имеет свое собственное место в разговоре и, прежде всего, в разговоре души с самой собой.

Что в данном случае значимо для Гадамера, легко понять. Диалог, разговор, протекающий в форме вопросов и ответов, — не «опрашивание», в результате которого формулируется точная дефиниция, но общее соглашение о положении вещей.

Дискуссия *Гадамер—Деррида* имела значимые последствия для становления философской герменевтики. Спор с Деррида помог Гадамеру прояснить, что под «возможностью понимания» герменевтика имеет в виду не способность человека понять «все», но лишь то, что он является существом, *стремящимся к пониманию.* Понимание же достигается лишь в процессе диалога как принципиально незавершаемого разговора.

Кроме того, в противовес деконструктивизму, Гадамер подчеркнул необходимость говорить как о значении, так и о том, *кто* его воспринимает и передает далее, обладая «доброй волей». Указание деконструктивизма на то, что в диалоге зачастую используются только риторические фигуры, лишенные содержания и истины, требует не отказа от идеи истины как таковой, но *герменевтической бдительности.*

Развитие частных аспектов гадамеровской философии и аппликация к современной ситуации отдельных положений герменевтики прослеживаются в концепциях ряда учеников и последователей Гадамера, таких как **Вальтер Шульц** (1912—2000), **Хайнц Киммерле** (р. 1930), **Вольфганг Виланд** (р. 1933), **Ричард Палмер** (р. 1933), **Манфред Ридель** (1936—2009), **Рюдигер Бубнер** (1941—2007), **Гюнтер Фигаль** (р. 1949).

Вальтер Шульц, известный немецкий философ, профессор Тюбингенского университета, развивая гадамеровский концепт «историчности», применил представление об исторической заданности любого культурного феномена к философии как таковой. По его мнению, современная философия потеряла свое обоснование из контекста классической европейской метафизики, но во «время перелома» тем более необходима как критическая инстанция мышления. В своих программных работах «Философия в изменившимся мире» (*Philosophie in der veränderten Welt*, 1972) и «Я и мир» (*Ich und Welt*, 1979) он предпринимает попытку дать определение места и границ удостоверяющей себя в мышлении субъективности.

Вольфганг Виланд, профессор философии университетов Марбурга, Геттингена, Фрейбурга и Гейдельберга, известный как соредактор десятитомного справочника по философии (*Handbuch Philosophie*), в новаторской работе 1982 г. «Платон и формы знания» (*Platon und die Formen des Wissens*) применил гадамеровский диалогический подход к исследованию философии Платона.

В исследованиях Хайнца Киммерле, основателя направления интеркультурной философии и директора «Фонда интеркультурной философии и искусства», получили концептуальное развитие как Гадамеровское представление о месте Другого в процессе понимания, так и гадамеровская теория множественной истины. Начав с исследования философии истории Гегеля, Киммерле противопоставил гегелевскому варианту всеохватывающего рационального исторического проекта идею множественной истории. Рассматривая различные культуры как особые миры, Киммерле обосновал

проект «философии различий», основанной на идеях как возможности философствования *о Другом*, так и возможности философствования *по-другому*, исходя из «другой» перспективы.

Для известного немецкого философа Манфрида Риделя особую значимость имело обращение Гадамера к практической философии. Актуализированную последним дискуссию об аристотелевской этике нравственной способности суждения (*phronesis*), понимаемой как этика конкретной ситуации, Ридель продолжил в изданном им в 1972 г. сборнике «К реабилитации практической философии» (*Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft*). В центре внимания Риделя находилось не *школьное*, а *мирское* (*Weltbegriff*) понимание философии. Определенным расширением гадамеровского дискурса выступает апелляция Риделя в 1988 г. к идее «второй философии» (*Für eine zweite Philosophie*). В качестве альтернативы наступившей с конца 80-х гг. анархии мысли «постмодерна» он предлагал возвращение к мифологически-мистериальной «второй» философии в противоположность «первой», которая от Аристотеля до Гуссерля выступала с претензиями на обоснование аподиктической строгой науки.

Рюдигер Бубнер, профессор философии Гейдельбергского Университета, Президент Международного Гегелевского общества, считал, что не последнюю роль в популярности и продуктивности герменевтической теории в XX в. сыграла ее возможность пролить свет на современное состояние знания во всех его областях. Сам Бубнер разрабатывал гадамеровскую проблему адекватности современному искусству теории эстетического. Для эстетической теории Бубнера важным оказался тезис о временности и интерпретационной опосредованности эстетического. Опираясь на гадамеровскую теорию эстетического опыта, в программном сборнике 1989 г. под одноименным названием «Эстетический опыт» (*Ästhetische Erfahrung*) Бубнер указывал на исчезновение традиционной целостности произведения в современной ситуации. Значимыми являются не теоретические соображения, предписывающие, *что есть искусство*, но открытая сторона *живого контакта с искусством*. Деятельность Бубнера оказала влияние на движение эстетической парадигмы от эстетики произведения к теории эстетического опыта.

Одна из значимых тем историко-философских исследований Гюнтера Фигаля, президента Хайдеггеровского общества, директора Центра изучения античности и современности Фрайбургского Университета — феноменологические истоки философской герменевтики. Подчеркивая универсальный, онтологический аспект герменевтики, Фигаль настаивает на феноменологическом решении классических герменевтических проблем. В работе 2009 г. «Проблема понимания: исследования феноменолого-герменевтической философии» (*Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneneutischen Philosophie*) Фигаль предпринял попытку реабилитации мира явлений. Теоретически ориентированная философия может адекватно и без редукционизма раскрывать предметный мир (*Dingwelt*) как нечто полноправное. Вещи «ручаются по своей сущности за себя; только поэтому они могут быть усвоены». Интерпретация должна быть обращена не только к прочтению текста, но и к его самостоятельному существованию, *предметности*. *Предметное* является центром герменевтической философии, поскольку в герменевтическом опыте усиливается заданность жизни предметным отношением. Предметное отношение возможно в мире с герменев-

тическими измерениями. В качестве таковых феноменологически истолковываются *свобода*, *язык* и *время*.

Ричард Палмер известен не только как переводчик и издатель герменевтических текстов — в частности, «Герменевтического компендиума» (*Hermeneutics Compendium*), в котором собраны наиболее значимые источники по герменевтике — но и как популяризатор герменевтической традиции и гадамеровской философии. Его изданная в 1969 г. «Герменевтика» (*Hermeneutics*) на долгое время стала нормативным текстом, вводящим в герменевтическую проблематику. Палмер отстаивает тезис об актуальности гадамеровских идей в наше время, эксплицируя его соображения по вопросам критики современного состояния и аппліцируя их к решениям основных мировых проблем. По его мнению, такие установки Гадамера как *историчность*, обращение к *сути дела*, *фронесис*, осознание *важности диалога* и *готовность* к нему, открытость *Другому*, стремление к общечеловеческой *солидарности* могут помочь в движении от ориенталистского сознания и демонизации Другого, в выдвижении философских альтернатив терроризму, репрессиям и диктатуре.

Таким образом, современная философская герменевтика одновременно определена как предшествующей традицией эволюции учения о понимании и толковании, так и тенденциями развития философского процесса в XX в. Изначально направленная на прояснение культурных манифестаций, которые были чужды и непонятны интерпретатору, она опирается на разработанные процедуры понимания, однако является не технической дисциплиной, ориентированной во многом на идеал объективного понимания, но дескриптивной феноменологией, обращенной к идее первичности самого феномена понимания и ставящей вопрос об условиях его возможности.

В рамках этого дискурса понимание описывается философской герменевтикой как явление, имеющее процессуальный характер и возможное лишь в форме «разговора», осуществимого в силу общности «языкового предания», которая должна, однако, дополняться присущей действительному пониманию искренностью и открытостью. Понимание обеспечено также принципиальной допустимостью приближения к истине. Каждый из собеседников обладает лишь ограниченной частью истины. Диалогический процесс, включающий единство познания как предпосылку для понимания Другого через взаимодействие, ведет к познанию «сути дела» и эволюции каждого из познающих.

Литература

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гафаров Х.С. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера. Мн., 2003.

Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.

Герменевтика: история и современность. М., 1985.

Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. IV. Герменевтика и теория литературы. М., 2001.

Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Мн., 1984.

Проблемы философской герменевтики. М., 1990.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики. М., 1995.

СТРУКТУРАЛИЗМ

Структурализм не является единой школой или традицией в гуманитарной мысли. Скорее, речь идет об общем подходе в науках о человеке, который заключается в усмотрении некой единой смысловой структуры, объединяющей мир и сознание, так что мир идей оказывается структурирован так же, как мир вещей. Структурализм — не замкнутая школа с догматическим корпусом идей и концепций, а некое направление, в котором двигались многие представители гуманитарных наук.

Структуралистский корпус идей формировался в рамках французской «новой критики» (nouvelle critique), в которой принято выделять три направления: 1) структурно-семиотическое (Р. Барт, А.Ж. Греймас, Кл. Бремон, Ж. Женетт, Ц. Тодоров, Ю. Кристева, Ф. Соллерс, Ж.К. Коке), 2) тематически-интуитивистское (Ж. Пуле, М. Бланшо, Ж.П. Ришар, Ж. Старобинский, Ж. Руссе) и 3) социологическое (Л. Гольдман, Р. Эскарпи). Кроме того, к «новой критике» можно причислить Ж. Деррида, П. Рикера и М. Риффаттерра. Наконец, к этому движению имеют непосредственное отношение Ж.-П. Сартр, Ш. Морона, Д. Фернандез, М. Роббер и М. Сориано[1].Собственно структуралистское движение в гуманитарных науках не тождественно «новой критике», и путь его развития сложнее.

Понятие «структура» укоренилась во многих (не только гуманитарных) науках, причем каждый автор использует его по собственному усмотрению. В связи с этим деятели западной науки неоднократно пытались выяснить, что же все-таки следует называть «структурой». В результате долгих споров были выявлены два основных значения термина: 1) употребляемое применительно к реальному объекту и 2) определяющее структуру как информационную конструкцию. Понятие структуры в биологии вполне конкретно и однозначно отсылает к необходимости трансцендентального объекта, познаваемого эмпирически. Математические структуры конкретной эмпирической реальностью не наделяются. Таковы, например структуры упорядоченного множества и топологические структуры в математике Н. Бурбаки.

Поскольку структурализм оперирует не «самими предметами», а их знаками, в центре внимания структуралистов оказались семиология и теория коммуникации, постулаты которой выглядят следующим образом:

1. Код предшествует сообщению. Иными словами, код предшествует пользователю и определяет все ситуации, в которых он может быть использован.

2. Код не зависит от сообщения. Это означает, что сообщение не может содержать ничего, не предвидимого в коде, а принимающий способен сравнивать то, что было сказано, с тем, что могло бы быть сказано.

---

[1] См.: *Ильин И.П.* «Новая критика»: история эволюции и современное состояние // Зарубежное литературоведение 70-х годов: Направления, тенденции, проблемы. М., 1984. С. 140.

3. Код не зависит от передающего. Следовательно, совокупность возможных сообщений конечна при любом богатстве кода.

С точки зрения структуралистской семиологии, язык человека аналогичен коммуникационной системе. Поэтому каноническими утверждениями структурализма, по В. Декомбу, являются следующие:

1. Означающее предшествует означаемому. Язык не есть медиум, т. е. средство выражения, поскольку код предшествует сообщению. Сообщение не выражает опыта, но отражает возможности и границы кода.

2. Смысл возникает из бессмыслицы. Поэтому говорящий может создать смысл, только продуцируя бессмысленное («поэтическое») сообщение, непредвиденное в коде. Таковы «колеблющееся означающее» Леви-Строса и «означающая метафора» Лакана.

3. Субъект подчинен закону означающего. Вместо говорящего субъекта всегда говорит язык, а смысл появляется только вместе с означаемым[1].

Концепции структурализма основываются на теории швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра. По Ф. де Соссюру, языковой знак связывает понятие и акустический образ (а не вещь и ее название). Акустический образ является «не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств»[2]. Таким образом, языковой знак представляет собой двустороннюю психическую сущность, в которой оба элемента тесно связаны между собой и предполагают друг друга. Соссюр предлагает заменить термины «понятие» и «акустический образ» соответственно терминами «означаемое» и «означающее»: «последние два термина имеют то преимущество, что отмечают противопоставление, существующее как между ними самими, так и между целым и частями этого целого»[3].

Языковой знак обладает двумя существенными свойствами: 1) связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна; 2) означающее имеет линейный характер. Означающее является свободно выбранным по отношению к тому, что оно выражает. По отношению же к языковому коллективу, который им пользуется, оно, напротив не свободно, а навязано. Произвольность знака защищает язык от всякой попытки сознательно изменить его. Утверждение Соссюра о произвольности связи означающего с означающим имеет характер аксиомы и никак не доказывается.

Осмысление лингвистических идей Соссюра привело к формированию трех крупных лингвистических школ — пражской, копенгагенской и американской.

Собственно, к пражской лингвистической школе принято относить не только чешских исследователей В. Матезиуса, Б. Гавранека, Б. Трнку, но и работавших в Праге русских ученых-эмигрантов Н.С. Трубецкого, С.О. Карцевского и Р.О. Якобсона (последний, работая впоследствии в США, оказал сильнейшее влияние на становление американской лингвистики). Пражская школа рассматривала язык как фундаментальную систему, в которой каждое явление языка оценивается с точки зрения той функции, которую оно выполняет. Термин «структура» в его современном значении был вы-

---

[1] См.: *Декомб В.* Современная французская философия. С. 91—96.

[2] *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Пер. А. Сухотина; под ред. М.Э. Рут; ред. Ш. Балли, А. Сеше. Екатеринбург, 1999. С. 69.

[3] Там же. С. 70.

двинут именно Пражской лингвистической школой. Пражская школа развивала идеи русской традиции формализма. Помимо ученых-эмигрантов, работавших на Западе, необходимо упомянуть о советских лингвистах, оказавших сильнейшее влияние на развитие структурализма, прежде всего, В.Я. Проппе, Е.М. Мелетинского и тартуско-московскую структурно-семиотическую школу. Идеи русской формальной школы оказались столь значимы для структурализма, что некоторые исследователи даже говорят о «славянском структурализме», оказавшимся хронологическим и во многом идейным предшественником французского структурализма.

Копенгагенская лингвистическая школа (Л. Ельмслев, В. Брендель, Х. Ульдалль), разработавшая теорию «глоссематики» заимствовала идеи не только у Соссюра, но и у логического позитивизма (понимающего структуру как «чистые отношения чистых форм»), и у Гуссерля (говорившего об «априорной грамматике»). Копенгагенские глоссематики понимали структуру как совокупность отношений, в которой составляющие ее элементы выступают точками пересечения отношений и всецело детерминируются ими. Л. Ельмслев понимал лингвистическую реальность как исключительно формальную, считая, что языковой элемент определяется посредством правил, от которых зависит его наличие или отсутствие в речи. Таким образом, язык есть система «чистых отношений», и только полное абстрагирование от «субстанции» может сделать языкознание точной наукой. Значение языковых единиц игнорируется, а признается лишь дифференциальная «значимость». С этой позиции Х. Ульдалль утверждал, что «научная концепция мира представляет собой скорее диаграмму, чем картину. И даже человек, по мнению датского лингвиста, должен рассматриваться не как «вещь», а как точка пересечения абстрактных функций.

Американскую школу структурной лингвистики, близкую по своим принципиальным установкам копенгагенской, интересовал конкретный анализ языков. В конце 1950-х гг. Н. Хомский разработал теорию «порождающих грамматик», воссоздающую картину языкового синтеза. «Порождающие грамматики», по мысли Хомского, исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, которое составляют элементарные утвердительные предложения. Из этого ядра на основании определенных правил трансформации «порождаются» конкретные варианты. Если Соссюр рассматривал язык как в целом статическую структуру, то Хомский заявил о его динамическом характере.

Опираясь на лингвистическую теорию Соссюра и его последователей, структуралисты выработали своеобразную глобальную методологию, претендующую на применимость во всех областях научного знания. Но прежде, чем говорить о конкретных структуралистских концепциях, стоит выяснить, в чем же, собственно, заключается специфика структурализма.

Основной спецификой структурализма явилось повышенное внимание к проблеме существования субъекта высказывания. В середине 1950-х гг. Э. Бенвенист заметил, что французские глаголы совершенно независимы от пространственно-временных координат говорящего, так что в повествовании нет «лица», хотя речь целиком включена в отношения между «я» (производителем высказывания), «ты» (адресатом) и гипотетическим «он». Только таким образом говорящий субъект введен в речь. Если прагматизм обращал внимание только на отправителя речи в его отношении к получателю или ситуации речи, то теория высказывания Бенвениста заинтересо-

валась существованием в языке субъекта, основывая свои поиски на различении высказывания-результата (énoncé) и высказывания как акта производства (énonciation). Такое направление поисков привело анализ дискурса (discourse analysis, термин американского лингвиста З. Харриса) к мысли о том, что основным свойством языка является формирование субъекта высказывания. Сторонники этого направления в лингвистике утверждали, что, в то время как говорящий (locuteur) существует реально и при этом говорит, субъект высказывания (énonciateur) обретает существование только в акте говорения, представляя собой «реальность речи». Во время акта говорения говорящий присваивает формы естественного языка и соотносит их со своим собственным «лицом», определяя себя как «я», а адресата речи — как «ты». Таким образом, структуралисты стали рассматривать язык не только как средство коммуникации, но и как орудие формирования лица. Теорию высказывания можно понимать как утверждение картезианского субъекта, «хозяина своей речи», т. е. того, кто стоит за речевым высказыванием. Однако Бенвенист и его последователи, мысля в духе лингвистического анализа, заявляют, что говорящий может быть дан только в речи, хозяином которой он не является. Человек же, стоящий «по ту сторону» речи — не более, чем миф.Подлинным основателем структурализма в гуманитарных науках считается французский этнолог Клод Леви-Строс. Изучение систем родства у «первобытных» народов позволило Леви-Стросу выявить аналогию культуры с фонологическими системами: он установил, что родство само по себе является системой общения. Структуры родства, аналогичные структурам языка, о которых говорит Леви-Строс, предполагают идею кода — формального соответствия между специфическими структурами, строго независимого от наблюдателя. Это привело Леви-Строса к мысли о том, что язык представляет собой объективное социальное явление.

Непосредственным предшественником Леви-Строса на пути к созданию структурной антропологии был американский лингвист и этнограф Ф. Боас, который при полевых исследованиях культуры американских индейцев заметил, что структура языка этих народов остается неосознанной для говорящих на нем. Эта структура, считал Боас, моделирует речевую деятельность вне сознания говорящих; при этом речевая деятельность заключается в концептуальные формы, которые затем воспринимаются как объективно существующие. Для объяснения этого феномена Боас предлагал создать различные модели, среди которых должны быть как «осознанные», так и «неосознанные». Ту же мысль поддерживает Леви-Строс, говоря о том, что любая группа феноменов наиболее пригодна для структурного анализа тогда, когда исследователь не располагает осознанной моделью ее для описания и интерпретации. Таким образом, Леви-Строс утверждает примат модели над эмпирическим наблюдением. Однако здесь он сталкивается с необходимостью создания научного метода и надеется найти его в лингвистике.

Лингвистика, говорит **Леви-Строс**, принадлежит к числу социальных наук, причем ее успехи превосходят успехи всех прочих наук этой области. Только лингвистика, по его мнению, и может претендовать на звание науки, поскольку ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений. Подлинным переворотом в лингвистике была фонология Н. Трубецкого, метод которого можно свести к четырем положениям: 1) фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса; 2) фонология не рас-

сматривает члены отношения как независимые сущности, но берет за основу своего анализа именно отношения между ними; 3) фонология вводит понятие системы; 4) фонология стремится к открытию общих законов. Так социальной науке впервые удается выявить «отношения». Исследование систем родства, которым занимался Леви-Строс, сходно с фонологией: «как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; «системы родства», как и «фонологические системы», были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления»[1]. Таким образом, через изучение систем родства Леви-Строс рассчитывает прийти к неким «общим» законам, действенным для всех социальных наук. Здесь и лежит начало леви-стросовского структурализма: «Термины родства, — говорит он, — существуют не только социологически: это также элементы речи»[2]. При этом Леви-Строс признает, что приемы и методы фонологии нельзя механически перенести в этнологию. На уровне словаря, как учит лингвистика, нет обязательных отношений. Поэтому между системой наименований и системой установок, к которой сводятся в примитивных обществах структуры родства, существует глубокое различие. Однако в то же время Леви-Строс поддерживает гипотезу о наличии функционального соотношения между двумя этими системами. Подчеркнем еще раз: это всего лишь гипотеза, но впоследствии она приобретет статус постулата.

Развивая идею переноса фонологического подхода на этнологию, Леви-Строс призывает рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, т. е. как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов. Сообщение, считает Леви-Строс, может «состоять» из женщин группы, которые циркулируют между кланами или семьями подобно тому, как в языке слова группы циркулируют между индивидами. Но он идет еще дальше, выдвигая гипотезу о том, что структуры родства и языка связаны с аналогичными бессознательными структурами.

Рассматривая проблему отношений между языком и культурой, Леви-Строс выделяет три аспекта: 1) язык есть продукт культуры; 2) язык есть часть культуры; 3) язык есть условие культуры. Последний аспект представляется основателю структурализма наиболее важным, поскольку «язык представляет... условие культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка».[3] И язык, и культура, считает Леви-Строс, создаются посредством оппозиций и корреляций, т. е. логических отношений.

В такой позиции Леви-Строса содержится ограничение одного из положений лингвистики Соссюра: произвольность языкового знака, полагает Леви-Строс, носит лишь временный характер. После того, как знак создается, его назначение уточняется: 1) в зависимости от особенностей строения мозга и 2) в соответствии с его отношением к миру языка в целом, стремящемуся к системе. Так, если мы поменяем сигнальные цвета светофора красный и зеленый, содержание противопоставления «красный/зеленый» заметно сместится, поскольку эти цвета в наше время «сами по себе» облада-

---

[1] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 40.
[2] Там же. С. 43.
[3] Там же. С. 74.

ют символической ценностью, будучи основаны на традиционной для западного общества символике, возникшей очень давно. И даже более того: Леви-Строс говорит о том, что всякая символизация основана на преобразовании чувственного опыта средствами семиотических систем.

В своем анализе мифа Леви-Строс расположил мифологическую историю на двух осях — синтагматической (последовательность событий) и парадигматической (сведение событий в группы по «общему знаменателю»), выявив при этом общий механизм медиации между частями повествования. Социальный мир, по Леви-Стросу, есть мир символических отношений, а культура представляет собой «ансамбль символических форм»[1] (язык, брак, искусство, наука, религия и др.).

Литература

Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: Критический очерк концепций французского структурализма. М., 1977.

Грецкий М.Н. Французский структурализм. М., 1971.

Декомб В. Современная французская философия / Пер. М.М. Федоровой. М., 2000.

Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? / Пер. Л.Ю. Соколовой // Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. под ред. В.В. Иванова. М., 2001.

Николова М. Основные философские проблемы французского структурализма. М., 1975.

Сахарова Т.А. От философии существования к структурализму: Критические очерки современных течений буржуазной французской философии. М., 1974.

Французская *семиотика:* от структурализма к постструктурализму. М., 2000.

Шаумян С.К. Структурная лингвистика. М., 1965.

Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию / Пер. А.Г. Погоняйло, В.Г. Резник. СПб., 1998.

[1] *Lévi-Strauss Cl.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. Paris, 1950. P. XIX.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

Постструктурализм — течение в философии, генетически происходящее из структурализма и критически преодолевающее его. Во многом оно стало теоретическим осмыслением глобальной культурной ситуации, получившей название *постмодерн*. Поэтому постструктурализм часто называют философией постмодернизма. Как философское движение постструктурализм сформировался в конце 1960 — начале 1970-х гг. во Франции, к началу 1980-х гг. перекинувшись в США.

Постструктурализм, как и структурализм, не является единой школой, под этой рубрикой объединяются самые разные мыслители. Во-первых, здесь имеет смысл говорить не о «теориях» (и уж ни в коем случае не о единой общей «теории»), а самое большее о «концептах». Постструктурализм всячески избегает теоретизирования и относится с большим недоверием к глобальным системам мысли. Во-вторых, за постструктуралистскими концептами стоит «постмодернистская чувствительность» их авторов — 1) зачастую неосознаваемая парадигмальная установка на восприятие мира как хаоса и 2) «поэтическое мышление», доставшееся постструктуралистам в наследство от Хайдеггера и проявляющееся в форме «метафорической эссеистики». Наконец, постструктурализм предпринимает деконструкцию модели классического рационализма.

Общие для постструктурализма установки можно обозначить следующим образом:

1. Философия постструктурализма является закономерным продолжением западноевропейской критики трансцендентального субъекта, получившей начало в феноменологии М. Хайдеггера, неогегельянстве А. Кожева, французском экзистенциализме, социальной философии Франкфуртской школы, психоанализе З. Фрейда и Ж. Лакана. Концепт трансцендентальной субъективности складывался в западноевропейской философии уже начиная с Декарта. Попытка феноменологии решить связанные с ним проблемы через психологизм кончилась неудачей. Философия Хайдеггера и французский экзистенциализм закрепили отказ от традиционной субъектно-объектной схемы бытия человека и мира. Это предполагало создание новой онтологии субъекта. Обращение к философии Гегеля, с которой французская философская мысль познакомилась через лекции А. Кожева, обусловило пристальный интерес к проблематике «желания» как центра субъективности.

2. Философия постструктурализма подвергает деконструкции классическое представление о трансцендентальном субъекте как элементе субъектно-объектной оппозиции, вскрывая его историческую обусловленность и репрессивный характер. Философия постструктурализма стремится разоблачить репрессивный характер субъектно-объектной установки и подвергает критике все метафизические конструкты, попадающие в поле ее внимания. Деконструкция субъектно-объектной схемы в постструктурализме мыслится как «освобождение» наук о человеке. Орудиями освобождения

мыслятся, с одной стороны, альтюссерианское прочтение марксизма, согласно которому становление индивида субъектом происходит в знаковом поле, с другой — «генеалогия» Ницше.

3. Философия постструктурализма рассматривает окружающую человека реальность не как заданную извне совокупность объектов, но как исторически складывающееся и перманентно конституируемое дискурсивное поле, т. е. как культурно-знаковую среду с развивающимися законами функционирования. Мир рассматривается как размеченное пространство, в котором действуют нарративные коды (Барт), властный дискурс (Фуко), экономика знаков (Бодрийяр). Концепт пантекстуальности во многом роднит постструктурализм с философией марксизма и генетически происходит от концепции становления субъекта Л. Альтюссера. Вместе с тем, постструктуралистский подход к этой проблеме представляет собой существенную критику марксистского положения о становлении дискурсивного поля в процессе товарной фетишизации, основой которой выступает отчуждение труда и его продуктов от производителя. Основой такой критики становится деконструкция традиционной онтологии субъекта.

4. Анализ дискурсивного поля в постструктурализме производится «в отсутствие» трансцендентального субъекта, что на концептуальном уровне выражается в методологическом подходе, получившем наименование «смерти субъекта». При этом «смерть субъекта» становится не столько констатацией сверхдетерминированности субъекта в дискурсивном поле или программой деконструкции субъекта картезианства, сколько методологическим приемом, позволяющим предпринять анализ дискурса, не опираясь на концепт субъективности с присущим ему постулированием деятельностного начала всякой практики.

5. Констатация исчезновения суверенного мыслящего субъекта осмысливается постструктуралистами двояко: 1) как подавление индивида в буржуазном обществе и 2) как ситуация необходимости трансформации философского концепта субъективности. Соответственно этому в философии постструктурализма соседствуют критика буржуазности как «тотализирующего дискурса», подавляющего и нивелирующего любую автономность, и философские попытки сконструировать новую модель субъективности.

6. И та, и другая посылки ведут к «левым» политическим декларациям, которые сводятся к требованиям революционизирования мышления и преобразования социальных отношений. Преобразования в сфере философской мысли рассматриваются как неотъемлемая часть социальных трансформаций. По выражению Ж. Лакана, «структуры выходят на улицы».

7. Обращение к опыту психоанализа и переосмыслению фрейдизма Ж. Лаканом приводят к представлению о человеческой личности как параноидальной по своему характеру. Это, в свою очередь, обусловливает тяготение современной гуманитарной науки к клиническому мышлению.

8. Взамен онтологии «наличия» и «присутствия» в постструктурализме предлагается «плюральная» онтология, выраженная в концептах «складки» (Ж. Делез), «следа» (Ж. Деррида), «симулякра» (Ж. Бодрийяр) и др. Критика онтологии «наличия» в постструктурализме является продолжением критики платонизма и гегельянства, заложенной еще в работах А. Шопенгауэра. Постструктурализм рассматривает мир как пространство симуляции, в котором все «тождества» симулированы игрой «различия» и «повторения».

Это — мир, в котором индивидуальности лишены персонификации, а особенности доиндивидуальны.

9. В связи с этим упраздняется понятие «центра» или «структуры», в силу чего событийная ткань бытия описывается как «ризома». Критика «центра» ведется в постструктурализме сразу в трех направлениях: 1) критика центрированного психического субъекта; 2) критика «бинарной оппозиции» (означающее/означаемое), унаследованной структурализмом от лингвистической теории Ф. де Соссюра; 3) критика метафизической онтологии. Концепцию центрированного бытия постструктурализм заменяет такими концептами, как «ризома», «плато» (Делез), «симулякр» (Бодрийяр), «эпистема» (Фуко) и др. Платонический дуализм «симулякр/бытие» заменяется представлением о неограниченном ветвлении бытия, в котором отсутствует какая бы то ни было репрезентация.

10. Философия постструктурализма опирается на «генеалогическую» концепцию истории, противопоставляющий традиционному пониманию истории как «длительности» историю как последовательность дискретных состояний, причем переходы от одного состояния к другому мыслятся как обусловленные трансформацией общественных дискурсивных практик. «Генеалогия» истории, предложенная М. Фуко в качестве исследовательской установки, является развитием традиции цивилизационного критицизма, основы которого заложили Ф. Ницше и Франкфуртская школа социальной философии.

11. Философы-постструктуралисты отказываются от любой методологии исследования как от исторически сложившегося дискурсивного продукта, декларируя своими работами мифопоэтический характер философствования. Поскольку любая четко очерченная мыслительная процедура или метод представляются в постструктурализме возвращением к «центрированному» мышлению, философы этого направления сознательно избегают какой бы то ни было фиксированной методологии, что, впрочем, не исключает возможности использования самых различных методов и процедур применительно к конкретным ситуациям.

Жак Лакан (1901—1981), практикующий психиатр и психоаналитик, опираясь на структурализм К. Леви-Строса и философию М. Хайдеггера, подверг радикальной дебиологизации учение З. Фрейда. Бессознательное структурировано как язык, поэтому психоанализ неразрывно связан с лингвистикой. Согласно Лакану, становление индивида субъектом происходит в трех регистрах — Воображаемом, Символическом и Реальном. Воображаемое формируется в силу потребности субъекта получить признание со стороны другого. Символическое складывается из-за столкновения со знаковыми системами, имеющими репрессивный характер и подавляющими индивида. Решающим моментом в формировании Символического выступает «стадия зеркала» (понятие А. Валлона), когда ребенок впервые начинает реагировать на отражение в зеркале. Репрессивный характер Символического как *Закона* или как *Отца* сказывается в том, что ребенок должен отождествить себя со своим отражением, т. е. с определенным образом организованной совокупностью знаков. Реальное производится эффектами взаимодействия Воображаемого и Символического и представляет собой область всегда-уже-утраченных вещей, т. е. реальности как таковой.

Лакан утверждает, что человеческая психика по своей природе параноидальна, поскольку все психические процессы определяются столкновением

с насильственно данными языковыми феноменами, разворачивание которых происходит в пространстве самой психики. При этом паранойяльное сознание обладает своей собственной логикой, которая может отличаться от общепринятой. Психиатрическая норма — неизлечимая паранойя, являющаяся результатом полного подавления индивида Законом.

Учение Лакана оказало большое влияние практически на всех постструктуралистов, подвергнувшись творческому осмыслению и став инструментом *деконструкции* метафизики.

Мишель Фуко (1926 – 1984), опиравшийся на французскую традицию эпистемологии, предложил рассматривать всякое исторически сложившееся познавательное поле (т. е., по сути, всякую эпоху с присущим ей способом постижения мира) как *эпистему*, в основании которой лежит *архив*, т. е. совокупность концепций, теорий и обобщений. Эпистема характеризуется определенным типом *дискурса*, т. е. речевой практикой, порождающей те или иные суждения о мире. Это потребовало новой модели истории, состоящей не из развивающихся во времени длительностей, но из отдельных эпистем. Фуко предложил оригинальный исследовательский подход, позволяющий изучать архивы — *археологию*. Методом исследования общественных институтов при этом становится генеалогия — прием, который Фуко заимствовал у Ницше. При этом Фуко заявил о том, что предложенные им подходы позволяют проследить трансформации эпистем в *дискурсивном поле*, но ничего не сообщают о причинах этих трансформаций. Поэтому следует отказаться от метафизики истории, выражающейся в идеях провиденциализма или исторического прогресса. Кроме того, Фуко отказывается и от антропологизма в гуманитарных исследованиях, утверждая, что человек как трансцендентально-эмпирическая двойственность появился в эпистеме Нового времени, которая в ближайшем будущем сменится новой эпистемой, а потому наступает *смерть человека*.

Исследователь, пребывающий в пространстве *тотализирующего дискурса* и сам в этот дискурс вписанный, не в состоянии исследовать эпистему. Поэтому археология обращается к зазорам между дискурсами, т. е. к маргинальным культурным феноменам. Объектами исследовательского интереса Фуко становятся безумие, болезнь, преступление и сексуальность. Отказавшись от метафизики сверхчувственного мира, Фуко своеобразно решает вопрос о движущей силе *дискурсивных формаций*: таковой выступает *воля к знанию* как форма ницшевской воли к власти. *Власть*, по Фуко, не является чем-то внешним по отношению к индивиду. Напротив, она исходит от индивида в силу его *заботы о себе*, пронизывает его и функционирует в форме *диспозитива знания-власти*. Поэтому власть не только довлеет над индивидом, но и позволяет ему сформироваться в качестве субъекта. Это формирование происходит благодаря сопротивлению индивида *властному дискурсу*.

Основными эффектами философии Фуко стали отказ от прогрессистской концепции истории и от представления о суверенном субъекте мышления, а также концепция множественности *эстетик существования* как форм заботы о себе. Несмотря на пытки преодоления *фукольдианства*, идеи Фуко оказали мощное влияние на все области гуманитарного знания.

Жиль Делез (1925 – 1997), известный и как историк философии, и как автор большого количества собственных концептов, предложил пересмотреть онтологию в свете постструктурализма. Выступая против метафизики

сверхчувственного мира и вытекающего из нее бинаризма, Делез предложил упразднить представления о «сущности», «глубине» и «внутреннем» предметов, рассматривая их так, как они даны феноменологически — как *поверхности*. Структурирующим моментом поверхности выступает *складка*, которую можно понимать максимально упрощенно — как сгиб бумажного листа, складку земной поверхности и т. п. Смысл, т. е. качественная определенность складки «пробегает» по всей ее линии, нигде не присутствуя по преимуществу. Критика метафизического бинаризма выражается и в утверждении Делеза о том, что связь между означающими и означаемыми имеет не однозначный характер, но ветвится, подобно *ризоме* (корневищу).

В соавторстве с психоаналитиком **Феликсом Гваттари** (1930—1992) Делез разработал критическую теорию *фрейдо-марксизма*. Авторы предложили рассматривать человеческого индивида как *желающую машину*, техническими элементами которой выступают машины-органы, «тело без органов» и субъект. В социально-экономической сфере этим элементам соответствуют пролетариат, собственники средств производства и капитал. Работа желающей машины имеет три стадии: 1) «параноическая машина» («тело без органов», останавливает первоначальное производство, которое является естественным состоянием индивида, и вызывает первичное подавление «желания»); 2) «чудодейственная машина» («тело без органов» и «машины-органы» испытывают взаимное притяжение, которое выражается в записывании процессов производства на поверхности «тела без органов», вызывающем видимость того, что все производство зависит только от «тела без органов» (точно так же возникает иллюзия ведущей роли капитала в промышленном производстве); 3) «холостая машина» («желание» «просачивается» через «тело без органов», порождая в нем деятельность, каковую потребляет субъект). Освобождение «желающего производства», т. е. подлинная революция, возможно лишь сразу на двух уровнях — организменном и социальном.

Ролан Барт (1915—1980) литературовед-структуралист, в середине 1960-х гг. перешедший на позиции постструктурализма, предпринял критику традиционной метафизики с точки зрения литературоведческого анализа. В основе его учения лежит представление о том, что в основании любой знаковой системы лежат механизмы *денотации* и *коннотации*. Денотация представляет собой наделение того или иного элемента реальности определенным значением; коннотация представляет собой означивание второго и более высоких порядков, причем означаемое всякого предыдущего уровня становится означающим последующего. Коннотация всегда представляет собой буржуазный *миф* и работает на капиталистическое общество. Мифом оказывается даже предпринимаемое Бартом разоблачение мифов, а «нулевой степени» значения вообще не существует. Так выражается в концептуальной форме общее для всего постструктурализма представление о знаковой природе реальности, в своем пределе ведущее к *пантекстуализму*.

Для того, чтобы избежать создания *мифов*, Барт предлагает предпринять анализ *сем* — элементарных единиц любой знаковой системы, — а также тех *текстовых кодов*, которые задают определенное прочтение. Он выступает против *аналогии*, являющейся основным механизмом создания мифов о *природности* и *естественности* того или иного социокультурного явления. Развенчание метафизики природности становится у Барта борьбой против власти любых *идеологий*.

Ученица Барта **Юлия Кристева** (р. 1941), практически применяя его идеи, выдвинула программу производства критических текстов, которое в то же время является критическим производством текстов. Критические тексты, будучи такой же литературой, как и критикуемые тексты, несут в себе те же мифы. Мифотворчества можно избежать, создав новую научную дисциплину, которая, сознавая собственные происхождение и характер, подвергает себя критике, — *семиологию*. Опираясь на выдвинутую Мао Цзе Дуном программу «культурной революции», уделяющую большое внимание преобразованию языка и самокритике, и опираясь на идеи Барта и Кристевой, группа журнала «Tel Quel» занялась практикой создания новой литературы, преодолевающей себя в критическом жесте.

Жак Деррида (1930—2004), отталкиваясь от феноменологии Э. Гуссерля, развернул программу критики *фонологоцентризма* как опоры западноевропейской метафизики. Фонологоцентризм — представление о приоритете звучащего голоса перед *письмом*, т. е. очередной вариант бинарной оппозиции речь/письмо, в которой имеет преимущество первый член. Деррида предложил не просто перевернуть эту оппозицию («Сократ пишет под диктовку Платона»), но подвергнуть *деконструкции* метафизику как таковую. Деконструкция последовательно сворачивает любые возможные оппозиции, не отдавая предпочтения ни одному из их элементов. Финальным жестом деконструкции должно стать ее обращение на саму себя: деконструкция также деконструируется. Однако деконструкция не сводится к абсолютному нигилизму, поскольку процедурно имеет аффирмативный (утвердительный) характер: если философия и есть деконструкция, ей всегда необходим материал, подвергаемый деконструкции. Поэтому деконструкция сама же утверждает свой собственный объект, делая его одновременно и возможным, и невозможным.

Программа деконструкции успешно применяется в литературной критике, где ее воплощением выступает разработанная Деррида *грамматология* — критическая практика, которая одновременно обосновывает и свою возможность, и свою невозможность, а потому не превращается в опирающуюся на метафизику «науку». Литературный деконструктивизм стал особенно популярен в США, где его ведущими представителями выступают Ф. Джеймесон и П. де Ман.

Жан Бодрийяр (1929—2006), обратившись к исследованию общества, выработал ставший чрезвычайно популярным концепт *симуляции*. Симуляция, по Бодрийяру, является основным механизмом всех социально-экономических процессов. Опираясь на данные этнологии, он подверг редкой критике учение К. Маркса, утверждая, что потребление не опирается на удовлетворение потребностей, но носит статусный, символический характер. В связи с этим Бодрийяр предлагает на место *потребительной стоимости* марксизма поставить *стоимость символическую*. Разворачивание символической стоимости происходит в форме *симулякров* — элементов символического пространства, симулирующих реальность. Бодрийяр выделяет четыре порядка симулякров: 1) «подделка», характерная для *классической* эпохи (от Возрождения до промышленной революции); 2) серийное производство, господствующее в промышленную эпоху; 3) собственно симуляция, преобладающая в постиндустриальном обществе; 4) фрактальное размножение симулякров, утративших всякую отсылку к реальности и распространяющихся неудержимо.

Симуляционные процессы составляют *систему* симуляции, которая успешно симулирует направленные против нее критические выступления и революции, обретая при этом все большую мобильность. Всякая революция, направленная против системы, но действующая по ее правилам, обречена на провал. Единственно действенной формой революции становится отказ от производства/потребления, представляющий собой символическую или реальную смерть революционера.

Жан Бодрийяр известен своим пророчеством о падении башен Всемирного торгового центра (1976), представлявших собой, с точки зрения философа, идеальный символ бинарного обмена симулякров (абсолютно идентичные башни обмениваются только друг на друга и ни на что иное.)

Постструктурализм сопротивляется телеологизму метафизики и вообще всякому платонизму. Он сопротивляется традиции, авторитету, устоявшимся системам. Эта философия бунта стала выражением умонастроений западных интеллектуалов 1960-х годов. Сопротивление как философская позиция влечет за собой сопротивление как позицию политическую. Многие значительные философы постструктуралистского направления принимали самое активное участие в революционном движении конца 1960-х гг. Сопротивление властным дискурсам на всех уровнях и при любых обстоятельствах — вот что стало ведущим настроением этих мыслителей. Безусловно, идеи того времени наложили на постструктурализм свой отпечаток.

Постструктурализм выступает против любой фетишизации как в философии, так и в политике. Отсюда упорная борьба с «мифологиями» в любых проявлениях. Анализ коннотативных технологий, исследование генеалогии человеческого знания, деконструкция всяческой метафизики (а по большому счету, «метафизикой» оказываются все системы европейской мысли) — все это сопротивление фетишам. Важнейшим пунктом сопротивления является сопротивление самому себе. Любая критическая концепция легко превращается в новую мифологию, поэтому она тоже должна быть подвергнута критике и деконструкции.

Постструктурализм нельзя охарактеризовать как нигилизм, хотя у многих исследователей возникает такой соблазн. Постструктуралисты обращаются к наследию западной философии и сами продолжают ее традицию. Постструктуралисты, действительно, не желают ставить на место деконструированных учений свои собственные. Причина в том, что философы постструктуралистского направления сопротивляются не системам Гегеля или Гуссерля, но систематичности как таковой, стремясь коренным образом преобразовать философию как таковую. В философию, говорят постструктуралисты, проникло слишком много мифов, от которых ее следует очистить, здесь слишком много «само собой разумеющегося» и «основанного на здравом смысле». А между тем все эти «само собой» и «здравые смыслы» меняются от эпохи к эпохе, являясь выражением определенных исторических дискурсов.

Концепт сопротивления, выработанный и прокламируемый постструктуралистами, имеет отношение прежде всего к проблеме субъекта. Когда философы этого направления говорят о «смерти субъекта», речь идет о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная «мыслящая вещь», как хозяин собственных мыслей и поступков. Субъект, говорят постструктуралисты, постоянно сопротивляется такому пониманию, он постоянно норовит ускользнуть от догмата «чистого мышления». Он непрестанно заявля-

ет о своей чувственности, телесности, иррациональности, подверженности историческим трансформациям. Он норовит «сойти с ума», т. е. перестать быть «мыслящим», упасть в инакомыслие как без-мыслие. Эту ситуацию весьма убедительно описал Фуко в своей «Истории безумия». Субъект — это уже не человек, а некая гипотетическая «норма», шаблон, под который должны быть подогнаны конкретные индивиды. Таким образом, картезианский субъект уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт. Субъект сопротивляется этому навязыванию, ускользая в игровые сферы шутки, карнавала и безумия. Картезианской схеме сопротивляются не Фуко или Делез, но сам субъект, стремящийся к не-бытию-субъектом. Но сопротивляется субъект не чему-то внешнему по отношению к нему. Все линии сопротивления пролегают внутри самого субъекта, потому что все линии принуждения проходят там же. С падением выработанных классической эпохой институций принуждения «умирает» и классической субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся. Нет сопротивления — нет и субъекта.

Философия сопротивляется, создавая концепты. Даже картезианский концепт субъекта представляет собой сопротивление, поскольку res cogitans существует в зазорах между современными Декарту дискурсами. Постструктурализм сознательно избирает маргинальную тактику. Невозможно, например, говорить о «философской системе Фуко», потому что этот автор непрестанно противоречит самому себе и меняет свои убеждения. Нельзя даже определить его политические убеждения, потому что и здесь он кочует с одной позиции на другую. С этим же связан и синкретизм постструктуралистской мысли. Философы-постструктуралисты могут пользоваться концептами и категориями Платона, стоиков, Юма, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля и т. д., но это не делает их ни платониками, ни гегельянцами, ни марксистами. Элементы философских конструктов работают у постструктуралистов так, как им нужно, и до того времени, пока им это удобно; в любой следующий момент философ-постструктуралист может откочевать на следующее поле.

Сопротивляясь роли производителя смыслов, «автор» «умирает», выставляя напоказ дискурсы, ответственные за производство приписываемого ему текста. Однако «автор» сопротивляется и собственной «смерти», и в этом случае его сопротивление заключается в том, что он, как выражается Делез, может «заикаться» в письме или создавать «иностранный язык», который принято называть стилем. Таким образом, «автор» возникает в точке сопротивления, которое оказывается и сопротивлением становлению-автором, и сопротивлением «смерти автора». Это сопротивление языку и в языке.

Еще одна точка авторского сопротивления: постструктурализм рассматривает себя как критическую деятельность, которая подвергает деконструкции системы предшественников с тем, чтобы, в свою очередь, подвергнуться деконструкции со стороны следующего поколения мыслителей. Так что не может быть речи о создании «вечных» произведений. Постструктурализм сопротивляется увековечению.

Субъект, каким видят его постструктуралисты, не имеет прочных корней ни в физическом бытии, ни в социальной сфере. Такой субъект не может быть определен ни через его отношения с внеположной ему реальностью, ни через самого себя. Он постоянно ускользает и от того, и от другого. Там,

где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую, — говорит Лакан. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления.

Постструктуралисты вовсе не утверждают, что субъект вообще не существует. Они говорят лишь о том, что 1) субъект и есть порождаемые им смыслы и 2) субъект постоянно перемещается. Постструктуралисты предлагают модель «плоского» мира, в котором поверхностные смыслы не обмениваются на глубинные «сущности», а раз смысл не имеет корней, он постоянно скользит по плоскости. Более того, сами смыслы и создают эту плоскость.

Смыслы, говорят постструктуралисты, существуют на поверхности, которая, будучи плоскостью, вовсе не является границей между двумя «глубинами». А сама эта поверхность только и возникает благодаря пробегающим ее смыслам. Дифференцированность и, по выражению Делеза, складчатость поверхность приобретает благодаря этим смыслам. Благодаря им она и становится поверхностью. Смысл есть чистое «пробегание» поверхности, и нет никакой точки, где бы он пребывал по преимуществу. Он везде и нигде. Мысль как структурирующий поверхность смысл не предполагает залегания «под ним» ни субстанции, ни субстрата, который стоило бы понимать как картезианское суверенное «Я», испускающее протуберанцы смыслов.

Жестко фиксированный картезианский субъект фиксирует и смыслы, не допуская никаких уклонений. Следствием такого представления является непрестанное возобновление одних и тех же схем. Так формируются блок гуманитарных наук и классическая философия, которые все, что уклоняется от заданной схемы, объявляют маргинальным и ненаучным. Более того, рационалистический бинаризм инспирирует рождение классической конфигурации науки и постулирует капиталистический способ производства, основанный все на той же модели экономического обмена. Жестко фиксирующая смыслы рационалистическая телеология, говорят постструктуралисты, рождает подавление всякого инакомыслия и становится репрессивной идеологией. В то же время, «оседлость» субъекта постоянно подрывается его номадическим характером. Субъект стремится откочевать на территории иных смыслов, которые в рамках метафизики объявляются бессмыслицей.

Поэтому номадическая концепция субъекта является концепцией революционизирующей. Любые формы субъективной оседлости, считают постструктуралисты, оборачиваются философским и политическим шовинизмом. Его прямыми следствиями стали развитый институт изоляции безумцев, неизвестный в других культурах, подозрительное отношение к любого рода миграции и постулирование «центров» — субъекта как центра индивида, Европы как центра мира. Концепт «оседлого» мыслящего субъекта ставит этого последнего в привилегированное отношение по сравнению с телесностью и чувственностью вообще. Здесь отчетливо просматривается христианская парадигма, ставящая телесное в подчинение духовному. Неспособный к перемещениям, картезианский субъект стремится объявить противозаконными всякие перемещения. Но что-то в нем постоянно сопротивляется этой «оседлости», побуждая к перемещениям — сомнению, предательству и вообще любого рода инакомыслию. Оседлая культура Западной Европы порождает кочующие маргинальные группы, которые объявляются противозаконными. Европейское презрение к кочевникам и бродягам,

говорят постструктуралисты, является следствием телеологизма западной метафизики. Даже великие географические открытия Нового времени и последовавшая за ними массовая волна эмиграции и идущая с ней рука об руку миссионерская экспансия имеют своей целью универсализировать мир, т. е. сделать невозможным перемещение в какую бы то ни было — географическую, религиозную или метафизическую — инаковость. И в то же время «оседлая» культура порождает и производит кочевников, диалектически самоутверждаясь в противопоставлении им.

Таким образом, постструктуралисты не только констатируют номадический характер субъекта, но и выступают против репрессивности метафизического представления о его оседлости. Номадизм представляется постструктуралистам, во-первых, средством избавления от телеологической мифологии, а во-вторых, средством борьбы против метафизического и социального шовинизма. Кочевник — образ номадического субъекта — постоянно перемещается по некоему географическому ареалу, будучи укоренен во всем его пространстве и в то же время ни в одной из его точек. Кочевые народы не создают ни империй, ни мощных аппаратов подавления.

Постструктуралисты говорят о номадизме в самых разных выражениях. У Лакана речь идет о «скользящем означающем», которое нигде не находит для себя однозначной связи с означаемым, в силу чего рождается параноидальный бред, внутри которого и происходит становление индивида субъектом. Фуко мечтает об «идеальном интеллектуале», который не знает, где он был вчера, и куда его занесет завтра. Делез говорит о «номадических сингулярностях» и о парадоксальной инстанции смысла, непрестанно перемещающейся между смыслообразующими сериями. В целом же постструктурализм обнаруживает установку, относящуюся с недоверием к любой «оседлости» — как в мысли, так и в социальном пространстве.

Отказавшись от веры в существование «Я» как центра человеческой личности, постструктуралисты предлагают рассматривать субъективность как виртуальное пространство, в котором могут сходиться перспективные линии смыслов. Иллюзия «Я» — эффект своего рода интерференции, схождения и наложения дискурсивных «волн». Точка схождения перспективных линий непрестанно смещается, «кочует» по всему пространству, в котором смыслы имеют вероятностный характер. Так понимаемый «центр» субъективности не просто перемещается, но «скользит», и его «скольжение», или «соскальзывание», и есть способ его пребывания. Поэтому, строго говоря, выражение «центр» утрачивает свой первоначальный смысл. «Я» как гипотетический центр личности, говорит Лакан, утверждается по отношению к другому, разрушая этого другого и в то же время им разрушаясь. Поэтому столь же настойчивые, сколь и безнадежные попытки утвердить свое «Я» приводят лишь к онтологической фрустрации. Символическое производство, которым занята наша психика, производит то, что не обменивается ни по какому курсу, не имеет никакой стоимости. Стоимость как смысл может возникать в цепочке обменов, а производимые нашим бессознательным означающие не обмениваются ни на какие означаемые. Наша субъективность есть порождение означающих, которые бесконечно скользят по серии означаемых, не входя в сцепление ни с одним из них. Точно так же соскальзывает и «Я» как центр субъективности.

«Я» не дано в мышлении, говорит нам Деррида, поэтому западная традиция мышления обращается от мысли к голосу. «Я мыслю» — утверждение

аксиоматическое и бездоказательное. Сам Декарт признавал, что речь здесь идет не о «Я», а только о мышлении, и лишь «здравый смысл» говорит нам о том, что за «мыслю» должно скрываться некоторое «Я». К тому же, в феноменологическом плане мы имеем лишь мышление, а не «Я». Этот телеологизм, предполагающий, что за «мыслю» должно скрываться «Я», находит свое выражение в фоноцентризме: «Я говорю, следовательно, я существую». Только в звучании своего голоса западный человек переживает свою самость. Но и здесь, заявляет Деррида, мы сталкиваемся все с тем же телеологизмом: почему «говорить» должно подразумевать некоего «говорящего»? Феноменологически мы имеем лишь голос, а все прочее — метафизика, платоновская позиция, согласно которой за явленным предполагается присутствие сокрытого. Голос сообщает нам о ком-то говорящем, о некоем «Я», утверждает продолжающаяся в феноменологии картезианская традиция. Справедливо, считают постструктуралисты, было бы сказать, что говорение конституирует говорящего, а мышление конституирует мыслящего. Но западная мыслительная традиция рассматривает говорящего как предшественника голоса, а голос как предшественника письма. Какие у нас для этого основания? Наша психика, как показал Лакан, производит означающие, мы знаем ее как текст, поэтому (будем хотя бы немного позитивистами) и можем ее рассматривать только как текст. Голос — то, что, при всех «соскальзываниях», выражает первичный «текст». Отношения между «текстом» психики и голосом — отношения означающего и означаемого. Правда, между ними нет четких бинарных отношений, но на это мы пока не обращаем внимания. Это значит, что индивид есть сперва запись, а уж потом — голос. Не Платон записывает речи Сократа, говорит Деррида, а наоборот — Сократ пишет под диктовку Платона. Таким образом, «Я» — не мышление и не голос. Скорее, это какой-то «читатель» «текстов». Но кто же их производитель?

Вместо авторского «Я» обнаруживается интертекстуальность. Тексты перекликаются, переговариваются, проникают друг в друга. В этом текстовом промискуитете невозможно установить никакой генеалогии и никакой центрированности. Собственно, коммуникация текстов происходит не в какой-то точке, а в виртуальном коммуникационном пространстве. Элементы коммуникации становятся таковыми, т. е. приобретают смысл, только в момент коммуникации, а эта последняя создается первыми. Смыслы возникают в смысловом пространстве, конституируемом самими смыслами. При этом смыслы обмениваются только на смыслы и ни на что другое.

Постструктуралисты призывают отказаться от субъектно-объектной схемы описания отношений человека и мира, которая сегодня представляет интерес только с точки зрения истории философии. Это не означает, что следует вообще отказаться от изучения субъективности. На сегодняшний день эта проблема существует, хотя вполне возможно, говорят постструктуралисты, что в будущем возникнет такая глобальная модификация дискурса, при которой эту проблему будет невозможно сформулировать. Сегодня нужно ставить вопрос не о том, что такое субъект, но о том, какова его экономика.

На месте вещей оказываются системы значения. Означающее — это чистое указание, а означаемое — акустический образ, на который означающее указывает, и никакой реальной вещи в акте означивания нет. Еще Соссюр указывал, что языковые знаки связывают понятия и акустические образы, а не вещи и их обозначения. Поэтому языковой знак представляет собой

психическую систему, которая конституируется входящими в нее элементами. Соссюр предполагал, что означаемое как акустический образ являет собой представление, которое «Я» получает благодаря органам чувств. Постструктуралисты ведут критику соссюровской гипотезы сразу с двух сторон, и в обоих случаях Соссюр оказывается безоружен перед этой критикой, поскольку его утверждения носили аксиоматический характер и никак не были аргументированы. Во-первых, связь между означающим и означаемым не является однозначной. Все естественные языки зиждутся на аналогии и метафоре. Так что связи между означающим и означаемым многообразны. Не стоит уподоблять эту связь соединяющему корни и крону стволу; скорее, она подобна *ризоме*, ветвящейся в любых возможных направлениях. К тому же, как показали исследования Леви-Строса, не существует «нулевой степени» означающих; избыток означающих присутствует в любой культуре в самый момент ее рождения и несет с собой коннотативные нагрузки. Во-вторых, гарантом достоверности связи между акустическим образом и реальностью должно выступать «Я» как суверенный субъект, противостоящий данному ему в отражении миру. Но существование такого субъекта само нуждается в доказательстве и, в отсутствие такового, не может служить опорой для подобных конструкций. Так на месте вещей оказывается бесконечное и беспорядочное ветвление значений, которое прикрывает собой гипотетическое присутствие вещей.

Отсутствие «Я» и вещей не означает отсутствия смыслов. Смыслы по-прежнему существуют, они по-прежнему продуцируются. Не стоит спрашивать, продуцируются ли они кем-то или чем-то, или же продуцируют сами себя. И тот, и другой вопросы лишены смысла. Мы не видим никого, кто мог бы продуцировать смыслы, и в то же время было бы нелепо полагать, что они плодятся в совершенной пустоте, не нуждаясь ни в ком и ни в чем. Достаточно сказать, что их порождение продолжается. И помнить о том, что это «плоские» смыслы, они не обмениваются ни на какую глубинную реальность. Смыслы возникают и исчезают лишь в пространстве смыслов, не являясь *смыслами чего-либо*. Речь идет о виртуальном пространстве симуляции, причем существуют в нем «чистые» симулякры, о которых пишет Бодрийяр, т. е. те, что не нуждаются ни в каких предшествующих им элементах реальности или порождающих моделях.

Симулякры — это и есть смыслы, а смыслы и есть симулякры. Не стоит, говорят постструктуралисты, искать человеческую субъективность где-то «по ту сторону» симуляции. Любое «Я», «обнаруживаемое» и постулируемое за пределами симуляции, является очередным симулякром. Нет смысла говорить о том, что субъективность предшествует симуляции или о том, что она и есть пространство симуляции. Субъективность конституируется и становится в пространстве симуляции. Даже говорить о том, что движущей силой симуляции является «желание» или «потребность», следует с большой осторожностью, не впадая в соблазн заявить о том, что они пребывают где-то вне этого виртуального пространства. Ведь кроме этого последнего, собственно, ничего нет. Не надо впадать в ошибку структурализма, утверждая, что существует некая структура, упорядочивающая все эти смыслопорождающие системы. Основной момент критики понятия «структура», предпринятой постструктуралистами, сводится к тому, что так понимаемая структура, организуя некоторое пространство, должна была бы находиться где-то за пределами этого пространства; упорядочивая некоторую множест-

венность, она должна была бы быть отличной от этой множественности. Например, в химии сила ионного обмена должна была бы пребывать где-то вне самого ионного обмена.

«Я» пребывает в пространстве симуляции не как его предшественник или организующий принцип, но как эффект смыслопорождающей коммуникации между сериями означающего и означаемого. В любой точке этого пространства «Я» не присутствует, но в то же время оно в этом пространстве непрестанно становится. Субъективность, таким образом, имеет децентрированный, диффузный характер. Она сопротивляется центрированности как падению в пустоту: на месте любого «Я» как его центра и средоточия смыслообразования зияет пустота. Пробегая по всему пространству смысла, которое, в сущности, и есть пустота и отсутствие, субъективность перекрывает зияние смыслами-симулякрами.

Понятие «наличия», за которое так цепко держится метафизика, тесно связано с представлением о суверенном субъекте. Если мир есть наличие, а «Я» этим миром не являюсь, значит, я тоже наличествую, только другим, отличным от мира способом. А в сущности, мы оба, наличествуя, определяем друг друга. Схема стройная, но очень ограниченная. Исходя из нее, невозможно объяснить переход от «Я» к «мы». Постструктурализм снимает эту проблему в самом начале своих рассуждений. Если «Я» не является суверенным центром и хозяином смыслов, не стоит говорить о том, что это «Я» — «мое». Субъективность есть пространство становления субъекта, и в этом пространстве могут становиться сколь угодно много субъектов.

Литература

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Под ред. Г.К. Косикова. М., 1994.

Барт Р. Мифологии / Пер. С. Зенкина. М., 2000.

Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. С.Н. Зенкина. М., 2003.

Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. Н.В. Суслова. Екатеринбург, 2000.

Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. М., 2000.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. С.Н. Зенкина. М., 2000.

Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. М., 2000.

Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Зенкина. М., 2001.

Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. Д. Кралечкина. М., 2004.

Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. Б.М. Скуратова; под ред. В.А. Подороги. М., 1997.

Делез Ж. Логика смысла / Пер. Я.Я. Свирского; под ред. А.Б. Толстова. М.; Екатеринбург, 1998.

Делез Ж. Различие и повторение / Пер. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб., 1998.

Делез. Ж. Переговоры / Пер. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С.Н. Зенкина. СПб., 1998.

Деррида Ж. Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / Пер С.Г. Кашиной, Н.В. Суслова. СПб., 1999.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. М., 2000.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер., под ред. В. Лапицкого. СПб., 2000.

Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Под ред. Г.К. Косикова. М., 2004.

Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе: Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года / Пер. А.К. Черноглазова. М., 1995.

Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда / Пер. А.К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. № 1. 1996.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб., 1994.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. С. Табачниковой; под ред. А. Пузырея. М.: Касталь, 1996.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. И.К. Стаф. СПб., 1997.

Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М., 1999.

Фуко М. Археология знания / Пер. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб., 2004.

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Термин «постмодернизм» впервые употребил Р. Панвиц в своей книге «Кризис европейской культуры» (1917). Испанский литературовед Ф. де Ониз в 1934 г. обозначил этим понятием поэтические эксперименты начала XX в. Арнольд Тойнби называл постмодернизмом историческую эпоху, начавшуюся после Первой мировой войны, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна. Однако популярным термин стал благодаря книге Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1977): Дженкс применительно к архитектуре обозначил этим словом тенденцию к отходу от нигилизма и авангарда, частичный возврат к традициям и акцент на коммуникативной роли архитектуры. Термином «постмодернизм» на Западе часто обозначают эстетическую концепцию, в основании которой лежит специфическая «постмодернистская чувствительность».

Вопрос о том, когда возникло такое явление, как постмодернизм, по сию пору широко дискутируется. Большинство западных исследователей считают, что переход от модернизма к постмодернизму произошел в середине 1950-х гг., а господствующей тенденцией в литературе и литературной критике постмодернизм стал к середине 1960-х гг. (именно в это время в литературной критике формируются понятия «кризис авторитетов», «мир как текст», «интертекстуальность», «двойное кодирование», «пародийный модус повествования» («пастиш» Р. Барта), «фрагментарность», «метарассказ» и т. п.).

Радикальная критика, которой постмодернизм подвергает традиционные науку и философию, имеет многочисленных предшественников: «новая схоластика» неотомистов Э. Жильсона и Ж. Маритена, которая возродила на Западе интерес к комментаторской работе; работы У. Куайна, К. Поппера, С. Тулмина, И. Лакатоса, Т. Куна, П. Фейерабенда, заложившие основания эпистемологической перспективы изучения науки; социальная философия Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса, срывавших маски «идеологий»; литературоведческий функционализм Ж. Женетта, М. де Серто, Х. Блума, П. де Мана.

Ю. Хабермас полагает, что «путь в постмодерн» впервые проложил Ф. Ницше. Его основанием стала историческая критика рационализма и метафизики. «Ницше, — пишет Ю. Хабермас, — использует приставную лестницу исторического разума, чтобы в конце концов отбросить ее и утвердиться в мифе, как в *другом* по отношению к разуму...»[1] (курсив автора. — *А. Д.*). У Ницше децентрированная субъективность, остающаяся наедине с самой собой, освобождается от повседневных конвенций восприятия и поведения. «Только когда субъект *теряет* себя, когда он выдернут из прагматического опыта пространства и времени, поражен внезапным, видит себя переполненным «страстным желанием истинного присутствия... и теряет себя в мгновении; только когда категории разумного поведения и мыш-

[1] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / Под ред. Е.Л. Петренко. М., 2003. С. 96.

ления разрушены, нормы ежедневной жизни сломаны, иллюзии заученной нормальности распались, — лишь тогда открывается мир непредвиденного и совершенно поразительного, область эстетической видимости, которая не скрывает и не выявляет, которая не есть ни явление, ни сущность, но не что иное, как поверхность»[1]. У Ницше такое положение было «эстетическим феноменом». М. Хайдеггер онтологизировал искусство, т. е. поместил на его место философию, так что значимым у него стало лишь бытие, которое «отстранилось от сущего и возвещает о своем неопределенном пребывании через отсутствие»[2].

Весьма оригинальную точку зрения высказывает итальянский писатель и критик У. Эко: постмодернизм, говорит он, не фиксированное хронологическое явление, а некое духовное состояние, которое может возникать, в принципе, в любую эпоху. У любой эпохи, говорит он, есть свой собственный постмодернизм[3]. Метаисторически понимаемый модернизм, выступая как авангард, разрушает прошлое, так что все выразительные формы сводятся к немоте. При этом модернизм создает метаязык, описывающий невозможные тексты, т. е. то, что в искусстве называется концептуализмом. Постмодернизм является ответом модернизму, он занимается переосмыслением прошлого. Постмодернизм, говорит Эко, есть серьезное восприятие ироничного дискурса.

Устоявшейся терминологии на сегодняшний день нет, не только в России, но и на Западе. В США, где знакомство научного сообщества с постструктурализмом происходило в основном через деконструктивистскую практику Йельской школы, наиболее употребимым остается термин «деконструктивизм». В Великобритании чаще говорят о «постструктурализме». В Германии нередко употребляют термин «неоструктурализм». Поэтому возникают перегруженные терминологические конструкции, вроде «постмодернистско-постструктуралистского комплекса представлений». Во Франции для определения современных литературоведческих и критических концепций по-прежнему нередко употребляется термин «модернистский» (в США этим термином обозначают более старые формы научного знания, причем часто с негативным оттенком).

Термин «постмодерн» стал общеупотребимым в гуманитарных исследованиях после выхода в свет книги **Жана-Франсуа Лиотара** «Состояние постмодерна» (1979). Лиотар говорит о том, что слово «постмодерн» появилось в работах американских социологов и критиков и обозначает «состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века»[4]. Самого же Лиотара эти трансформации интересуют применительно к «кризису рассказов». Наука всегда конфликтовала с «рассказами», однако ей постоянно приходится вырабатывать некий легитимирующий дискурс, определяющий правила научных «игр», — философию. Когда философия эксплицитно прибегает к «великим рассказам» (гегельянство, герменевтика, марксизм и т. п.), соотносимую с ней науку называют «модерном». Знание здесь легитимируется через «метарассказ», включающий в себя философию истории, а «справедливость»,

---

[1] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 102.
[2] Там же. С. 107.
[3] *Эко У.* Заметки на полях «Имени розы» / Пер. Е. Костюкович. М., 2002. С. 635.
[4] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. М.; СПб., 1998. С. 9.

т. е. законность институций, ведающих социальными связями, оказывается соотносимой с «великим рассказом» в той же мере, что и с «истиной». Метарассказы представляют собой «объяснительные системы», которые организуют буржуазное общество и вместе с тем служат для него техниками самооправдания — религия, наука, история, искусство и т. п. Постмодерн — принципиально иное состояние науки, которое выражается в недоверии к метарассказам. Это состояние является результатом прогресса науки, но, в то же время, прогресс предполагает это недоверие. Кризис метанарративного механизма легитимации влечет за собой кризис метафизической философии и связанной с ней университетской институции.

В том же русле мыслит американский теоретик коммуникации Дж. Шоттер, который считает характерной чертой постмодернистской науки формирование «мета-методологии». Радикальное изменение позиции ученого в эпоху постмодерна заключается в том, что он больше не довольствуется ролью отвлеченного зрителя, бесстрастно оценивающего научные теории, но становится заинтересованным участником социальных процессов, ведущих к созданию знания. Наука постмодерна, по мнению Шоттера, испытывает интерес прежде всего к «практике», а не к «теории», т. е. к выработке вероятностных объяснительных конструкций, а идея вневременного универсального знания вытесняется принципом его ситуационной обусловленности и исторической конечности. При этом напряженные поиски «хорошей теории», объясняющей «объективные факты», сменяются изучением способов и методов научного исследования. Иными словами, мета-теоретические дискуссии сменяются дискуссиями мета-методологическими.

Американский исследователь Ф. Далмайр в качестве одного из наиболее важных концептов постмодернизма рассматривает «не-идентичность». Это понятие объединяет в себе различные представления о путях «дестабилизации cogito», которые выступают как оппозиция классическому рационализму и прежде всего гегелевской диалектике. Постмодернизм, таким образом, оказывается противостоянием империализму. Эта позиция является общей для всех философов-постструктуралистов, для которых критика метафизики и «центра» становится противостоянием любому империализму — империализму «центра», империализму «структуры», империализму рацио и т. п.

Еще один важный для понимания этого феномена концепт — «повседневность» или «повседнев» (quotidien). Уже феноменология акцентировала вопрос о специфике Lebenswelt. Однако широкое распространение в гуманитарных науках концепт «повседнева» приобрел благодаря работам французской Школы анналов (прежде всего, М. де Серто), категорически отказавшейся от изучения истории «великих» людей и обратившейся к истории «молчаливого большинства», оставившего после себя письменные памятники. Именно такой подход мы встречаем в работах Фуко, Барта, Бодрийяра и др. Кроме Школы анналов, следует отметить значимость для разработки этого концепта работ И. Гоффмана, П. Бувье и М. Маффесоли. Изучение «повседнева» тесно примыкает к феноменологическим исследованиям Lebenswelt, которые П. Бурдье рассматривает как тот горизонт жизни, в котором коренятся язык и поведение, и который только и дает нам возможность понимать друг друга. Нечто подобное рассматривает в своих работах и Ж. Бодрийяр.

Весьма оригинальную точку зрения высказывает итальянский писатель и критик У. Эко: постмодернизм, говорит он, не фиксированное хроноло-

гическое явление, а некое духовное состояние, которое может возникать, в принципе, в любую эпоху. У любой эпохи, говорит он, есть свой собственный постмодернизм. Метаисторически понимаемый модернизм, выступая как авангард, разрушает прошлое, так что все выразительные формы сводятся к немоте. При этом модернизм создает метаязык, описывающий невозможные тексты, т. е. то, что в искусстве называется концептуализмом. Постмодернизм является ответом модернизму, он занимается переосмыслением прошлого. Постмодернизм, говорит Эко, есть серьезное восприятие ироничного дискурса.

Наиболее значительным анализом постмодернистского феномена на сегодняшний день остается книга Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна». Лиотар утверждает, что познание можно рассматривать как совокупность высказываний, указывающих на предметы и описывающих их; о таких высказываниях можно сказать, истинны они или ложны. Областью познания является наука. Однако знание не сводимо к науке или познанию вообще. Под «знанием» понимают не только совокупность денотативных высказываний, но и «умения» жить, слушать, делать и т. п. Поэтому и критерием оценки знания выступает не только истинность, но и техническая квалификация, нравственность, красивость и т. д. В таком случае «знание есть то, что делает кого-либо способным произносить „хорошие" денотативные высказывания, а также „хорошие" прескриптивные или оценочные высказывания»[1]. Знание совпадает с широкой компетентностью и представляет собой единую форму, воплощенную в субъекте, который, в свою очередь, состоит из различных видов формирующей его компетенции. Таким образом, Лиотар предлагает взглянуть на субъекта как становящегося в поле знания, что сближает его с линией мышления М. Фуко.

Знание, говорит Лиотар, стоит в непосредственной близости с обычаем: «хорошее» высказывание или достижение соответствует критериям, установленным собеседниками «знающего». Лиотар игнорирует как позицию Л. Леви-Брюля, который настаивал на изменении состояния знания при переходе от «примитивного» к «цивилизованному», так и идеи К. Леви-Строса, настаивавшего на превосходстве традиционного знания над современным, в котором происходит дисперсия компетенций, ведь и тот, и другой согласны в том, что в формировании традиционного знания первенствует нарративная форма. «Примитивный» рассказ позволяет определить критерии компетентности в обществе, где что-либо рассказывается, и оценить по этим критериям достигнутые результаты. Нарратив, в отличие от «развитых» форм знания, допускает внутри себя множественность языковых игр. Рассказчик обладает компетенцией только потому, что когда-то он был слушателем своей истории, т. е. рассказ всегда есть пересказ. И, наконец, рассказчик всегда является героем собственного рассказа, поскольку сообщает слушателям свое имя. Таким образом, языковые акты, свойственные нарративу как роду знания, осуществляются 1) тем, кто говорит; 2) тем, к кому обращена речь и 3) тем, о ком говорится. Поэтому традиция рассказов выступает в то же время традицией критериев, определяющих тройную компетенцию: умение говорить, слушать и делать. Через рассказ передается совокупность прагматических правил, конституирующих социальную связь. Кроме того, рассказ подчиняется определенному ритму, репититивной музыкальности, в кото-

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 52—53.

рой Лиотар видит функцию «забвения» (lethale). Коллективность как ключевая форма компетенции в рассказе не имеет потребности в воспоминании о своем прошлом. Субъект повествования не имеет никакой власти над рассказом; рассказ дает власть сам себе. А рассказчик-слушатель-герой — всего лишь тот, кто актуализирует повествование. Таким образом, рассказы «определяют, что имеет право говориться и делаться в культуре»[1].

В классическом научном знании 1) отправитель высказывает истину о референте; это означает, что, во-первых, его считают способным представить доказательства сказанному, а во-вторых, что всякое высказывание, противоречащее первому, отбрасывается; 2) получатель высказывания может высказать согласие или несогласие с высказанным, т. е. сам является потенциальным отправителем сообщения, обладая в потенции теми же качествами, что и отправитель; 3) предполагается, что референт адекватно выражен в высказывании. При этом, впрочем, возникает проблема доказательства верности доказательства, поскольку то, чем является референт, дано нам только в высказывании. Это порождает методы диалектики и метафизики: невозможны ни проверка высказывания без обсуждения противоречий, ни компетенция без обновлений. Поэтому истинность высказывания и компетентность высказывающего в традиционной науке зависят от одобрения коллектива равных по компетенции.

Сравнивая прагматику научного знания с прагматикой знания нарративного, Лиотар делает следующие выводы: 1) научное знание выбирает денотативную языковую игру и исключает все другие; 2) денотативное знание оказывается изолировано от других языковых игр, сочетание которых формирует социальную связь; 3) требуемая компетенция в рамках исследовательской игры обращена только на «пост» высказывающего; 4) научное высказывание не извлекает никакой законности из того, о чем оно говорит, и всегда может быть отвергнуто; 5) научная игра содержит диахронную темпоральность — память и проект. Научный и нарративный типы знания сформированы совокупностями высказываний, которые являются «приемами», направленными на игроков в соответствии с общими правилами; эти правила специфичны для каждого вида знания. Иными словами, наука производит нарративы, что позволяет ей обретать «смыслы». Нарративное знание рассматривает науку как разновидность нарративной культуры (о чем писал Леви-Строс), а наука не признает нарративные высказывания законными, относя их к «другой», «примитивной» ментальности. В этом, считает Лиотар, заключается причина культурного империализма Запада, продиктованного требованием легитимации.

Ученые рассказывают «эпопею о знании, которое, однако, совсем неэпическое»[2], а государства тратят деньги на то, чтобы наука могла представляться как эпопея. Это свидетельствует о том, что обращение к нарративу неизбежно, во всяком случае, в той мере, в какой языковая игра науки стремится к истинности своих высказываний, но не имеет возможности легитимировать эту истинность собственными средствами. Такое стремление Лиотар считает обусловленным потребностью в «забвении». Научное знание демонстрирует свою истинность, только прибегая к другому знанию-рассказу, являющемуся для нее незнанием. Так Платон в «Государстве» вос-

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 61.
[2] Там же. С. 72.

хваляет науку, говоря ненаучно, и это позволяет ему достичь легитимации науки.

Научный нарратив, как и «примитивный», требует соотнесения «знания», «добра» и единой «идеи», чему соответствуют наука, этическая система ценностей и философия, синтез которых в XIX в. формирует легитимного субъекта. У Ф.В.И. Шеллинга, считает Лиотар, происходит именно такое возвращение архаичного нарративного знания: Жизнь выступает в то же время Субъектом; «дух» есть «жизнь», эта жизнь есть представление и формулировка того, чем она как таковая является, а средством этой «жизни» является упорядоченное познание всех ее форм в эмпирических науках. Повествование об «истории» жизни-субъекта производит метарассказ, поскольку рассказывается здесь о метасубъекте. Все познавательные суждения обо всех возможных референтах принимаются здесь не по своей непосредственной ценности, но по значению, принимаемому ими в зависимости от места, занимаемого ими на пути «жизни», т. е. от определенного положения в Энциклопедии, раскрывающей спекулятивный дискурс. Поэтому «настоящее знание — это всегда непрямое знание, сформированное из относительных высказываний и инкорпорированное в метарассказ субъекта, который обеспечивает его легитимность»[1]. Так устроены дискурсы государства и права. Таков же дискурс герменевтики Г.Г. Гадамера и П. Рикера. Идеальным полем для метарассказа является современный Университет. Именно такой тип дискурса, замечает Лиотар, был характерен для науки в СССР эпохи И.В. Сталина: ее роль сводилась к тому, чтобы «давать цитаты для метарассказа о марше к социализму как эквиваленту жизни духа»[2].

В эпоху постмодерна, говорит Лиотар, «великий рассказ» утратил свое правдоподобие. По мере вхождения общества в постиндустриальную эпоху, а культуры — в эпоху постмодерна — меняется статус знания. Во второй половине XX в. передовые науки и техники работают с языком, т. е. со всевозможными знаковыми системами. Модификации операций получения знания изменяют сам статус знания: все элементы знания, не поддающиеся операционализации, будут отброшены, а направления новых исследований должны будут подчиниться условию переводимости знания на «машинные» языки. Это ведет к экстериоризации знания относительно «знающего», так что модернистский принцип, согласно которому получение знания неотделимо от формирования разума и личности познающего, выходит из употребления. Знание приобретает «стоимостную форму» (formie vareur), производится для продажи и потребляется, перестает быть самоцелью и теряет «потребительскую стоимость». Изменение природы знания может оказать влияние и на отношения государства с гражданским обществом: государство больше не может выступать «собственником» знания. А это ведет к обратному воздействию на знание: модель «знание/незнание» становится моделью «знание к оплате / знание к инвестиции». Таким образом, вопрос о знании становится вопросом об управлении. «...Сетовать на „утрату смысла" в эпоху постмодерна, — говорит Лиотар, — значит сожалеть, что знание больше не является нарративным»[3].

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 86.

[2] Там же. С. 90.

[3] Там же. С. 68.

Концепция метанарратива Лиотара в 1980-х гг. стала очень популярной среди теоретиков постмодерна. Под влиянием Лиотара и параллельно с ним многие исследователи занялись аналогичными построениями. Голландский исследователь Т. д'Ан заявил о том, что постмодернизм творчески деконструирует опору модернизма на унифицирующий потенциал рудиментарных метаповествований. Модернизму, считает д'Ан, присущ «однолинейный функционализм», т. е. стремление создать в конкретном тексте самодостаточный автономный мир, противостоящий реальности как хаосу. Именно авторитет метаповествований является для модернизма опорой в его противостоянии хаосу нигилизма в политике, экономике и обществе в целом. Постмодернизм же отвергает метаповествования и любые системы объяснения мира, обращаясь к «фрагментарному опыту» существования, для которого характерны прерывистость и эклектизм.

Американский литературовед Ф. Джеймесон также развивает концепцию метанарратива Лиотара (Джеймесон использует термины «великое повествование», «доминантный код» и «доминантное повествование»). Он утверждает, что «повествование» представляет собой не литературную форму или структуру, но «эпистемологическую категорию» и потому должно пониматься как одна из «пустых» координат, «изнутри» которых человек познает мир. Это что-то вроде «бессодержательной формы», которую мы накладываем на неоформленный поток реальности. Даже физики «рассказывают истории» об элементарных частицах. Мир доступен человеку лишь в виде историй о мире. Всякое повествование нуждается в интерпретации и потому воспроизводит (перевоссоздает) реальность в восприятии человека; иными словами, нарратив творит реальность и в то же время утверждает свою независимость от нее. Поэтому повествование и открывает нам мир, и в то же время искажает его. В этом Джеймесон усматривает социальную функцию повествования: реализуя «коллективное сознание», оно подавляет социальные противоречия. Эту функцию Джеймесон назвал «политическим бессознательным». «Доминантные коды» после своего озвучивания (или любой другой актуализации) не исчезают бесследно, но продолжают существовать в дисперсном виде как невидимая власть господствующей идеологии. Таким образом, метаповествования, по Джейсону, являются причиной «идеологической обоснованности» субъекта.

Многие литературоведы рассматривают литературу как средство создания моделей экспериментального освоения мира. Поэтому неудивительно, что концепция метанарратива стала столь популярна именно в этой среде. (Среди исследований проблемы метанарративов наиболее известны работы Б. Хермстейн-Смит, М. Прайса и П. Брукса.) Сходные идеи высказывали французский философ П. Рикер, считавший, что представление об исторической эпохе зависит от нарративных структур, налагаемых на наш опыт, и английский историк Х. Уайт, утверждавший, что, рассказывая о прошлом, историк занимается поиском сюжета, который мог бы упорядочить описываемые события.

К концепции метанарратива обращаются и психологи, представляющие течение т. н. «социологического конструктивизма». Так, английский исследователь Дж. Брунер считает, что осмысление человеческой природы происходит в двух модусах — нарративном модусе самоосмысления и парадигматическом научном модусе. Первый является оптимальным «медиумом» для передачи индивидуального человеческого опыта, тогда как

второй обобщает общечеловеческий опыт и ничего не говорит об опыте индивидуальном. Брунер считает, что воплощение опыта в виде рассказа позволяет осмыслить его в межличностной сфере. Американские психологи Б. Слугоский и Дж. Гинзбург, опираясь на эгопсихологическую концепцию «психосоциальной идентичности» Э. Эриксона, акцентируют внимание на культурных и социальных структурных параметрах, порождающих критерии объяснительной речи индивида для конкретных социальных схем. Эти авторы считают, что человек прибегает к «дискурсивному самообъяснению», чтобы скоординировать воображаемые проекты своего «Я». Чувство «собственного континуитета» обосновывается лишь в акте повествования, а стабильность «автонарратива» зависит от стабильности социальных связей индивида. К. Мэррей, анализируя рассказовые структуры личности, опирается на классификацию литературных жанров канадского литературоведа Н. Фрая: «комедия», «романс», «трагедия», «ирония». По Мэррею, все эти жанры присутствуют и в автоповествованиях: «комедия» — победа молодости и желания над старостью и смертью; «романс» — реставрация «почитаемого прошлого»; «трагедия» — поражение и изгнание из общества; «ирония» — демонстрация неспособности первых трех контролировать жизненный опыт человека и обеспечивать его нравственное совершенство. Возможны и другие проекты социализации личности, например, «эпос». Все эти структуры не столько воспроизводят действительное положение вещей, сколько структурируют социальный мир в соответствии с принятыми в нем «моральными отношениями» между обществом и индивидом, прошлым и будущим, теорией и опытом. Нарратив выступает сюжетно-повествовательной формой, предлагающей сценарий опосредования между социальным и индивидуальным; в ходе этого опосредования и конституируется идентичность. Вслед за П. Рикером Мэррей считает эти структуры своеобразным «культурным осадком» западной нарративной традиции и не приписывает им общечеловеческого характера.

Многие американские (и не только) авторы считают теорию нарратива прикладным орудием, которое может быть использовано в самых различных научных дисциплинах. Так, американский исследователь коммуникаций Дж. Шоттер рассматривает включение понятия «нарратив» в методологический арсенал психологии как инструмент деконструкции «индивидуалистических мифов». Социальные нарративы, считает этот автор, выступают в роли конструкторов некоторого набора требований для идентификации тех самых реалий, исследованием которых занимается психолог. Поэтому все индивидуальные ментальные явления имеют социальный характер. И установить это позволяет именно теория нарратива.

Другой американский автор, А.А. Бергер, утверждает, что человек на протяжении всей своей жизни «погружен» в нарративы. Нарративы используются и в науке, и даже эксперименты имеют нарративную структуру, поскольку им присущи последовательность и направленность. Еще определеннее выразился П. Брукс: наши жизни, говорит он, тесно переплетены с нарративами, которые мы рассказываем, переработав их историей нашей жизни, которая, в свою очередь, является повествованием, которое мы рассказываем самим себе. А Л. Ричардсон утверждает, что нарративы — основной способ выражения жизненного опыта человека.

Такие теоретические выкладки привели к формированию распространенного в среде постмодернистски настроенных интеллектуалов представ-

ления о том, что сознание структурировано как язык (о чем говорил еще Лакан), что сознание организовано как художественное повествование со всевозможными литературными канонами и, наконец, что субъект представляет собой литературную условность. «Человек от рождения — животное рассказывающее», — заметил У. Эко[1].

Литература

Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: Истоки и современность. СПб., 2000.

Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М., 1998.

Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.

Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. Н.А. Шматко. М.; СПб., 1998.

Ман П. де. Аллегории чтения. М., 1999.

Ман П. де. Слепота и прозрение / Пер. Е.В. Малышкина. СПб., 2002.

Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000.

Постмодернизм: Энциклопедия / Под ред. М.А. Можейко, А.А. Грицанова. М., 2001.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Под ред. Е.Л. Петренко. М., 2003.

Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию / Пер. А.Г. Погоняйло, В.Г. Резник. СПб., 1998.

[1] *Эко У.* Заметки на полях «Имени розы» // Эко У. Имя розы. М., 1989. С. 598.

СОВРЕМЕННЫЙ МАРКСИЗМ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ДОСТИЖЕНИЯ

В современную эпоху марксизм уже не является учением, «скрепляющим идейно-политическое единство всего международного революционного рабочего класса», вдохновляющего прогрессивные силы на «борьбу за социализм». Однако до сих пор раздаются призывы зарубежных консервативных идеологов не «уступать» марксистам Маркса, по меньшей мере, до тех пор, пока в мире не будут разрешены социальные проблемы. С другой стороны отчетливо обнаруживаются попытки принизить научное значение и моральную ценность учения К. Маркса. Хотя такой философ, как Ж. Бодрийяр, не верил в смерть марксистской мысли. В интервью 1993 г. он сказал, что мысль Маркса «по-прежнему вызывает споры, несмотря на то, что не имеет такого политического влияния, как прежде». При этом существует устойчивая тенденция «признания» марксизма в зарубежной идеологии и философии. Естественно и современный неомарксизм не является единым, неизменяющимся миропониманием; это разнородная сумма различных теоретических построений, к тому же постоянно «обновляющихся» и использующих для интерпретаций отдельных положений марксизма всю гамму зарубежных философских течений и школ.

История этого учения за более чем полутора вековую традицию многообразна и многозначна. Марксизм — это и теоретическая конструкция, и практика, и система мировоззренческих установок, в которых есть исходное ядро и разнообразные идеологические подходы и мифологемы. В настоящее время существует множество версий марксизма (ортодоксальный, ревизионистский, археомарксизм, неомарксизм, постмарксизм и проч.). Ведущий идеолог Франкфуртской школы А. Шмидт постоянно утверждал, что «в современной обстановке конкурирует целый ряд марксизмов». Однако среди этого множества можно с определенной долей условности выделить основные. Среди них — классический марксизм основоположников Маркса и Энгельса, марксизм их соратников, ленинское толкование марксизма применительно к российской действительности и условиям революционного движения, сталинский вариант тоталитарной практики, социал-демократическая версия марксизма и европейский опыт социал-демократического правления, близкий к ним специфический (меньшевистский) вариант социал-демократического направления в марксизме, неомарксизм Франкфуртской школы, югославского «Праксиса», марксизм восточно-европейских стран, евромарксизм, марксизм латиноамериканских троцкистов, концепции маоизма или крестьянского марксизма, национального марксизма азиатского и африканского толка, кубинский марксизм, психоаналитические трактовки марксизма или фрейдомарксизм, аналитический, структуралистский, постмодернистский марксизм.

При этом не стоит говорить о большинстве этих версий как фундаментальных теориях, ибо они, как правило, представляют отдельные стороны марксистской теории, а чаще всего национально-региональную теорию строительства посткапиталистического общества. Есть марксистские тео-

рии, проблематизирующие революционное преобразование общества, теории, занимающиеся структурой диалектики, отношением общество — природа и т. п. Одни теории стали достоянием истории, другие критически переосмысливаются, третьи являются источником современных преобразований теории и практики бытия. Сегодня новые теории марксизма далеки от марксистского революционаризма и интернационализма. У посткоммунистов произошло идейное размежевание с классическим марксизмом.

Исследование особенностей интерпретации марксизма в России неизбежно ограничивалось в недавнем прошлом критикой «отщепенцев» и навешиванием ярлыков «ревизионизма», «оппортунизма», «левачества», «ренегатства», «предательства» интересов рабочего класса и т. п. После распада социалистического лагеря и СССР, предубеждения против марксизма у нас в стране и за рубежом оказались ничуть не лучше его ортодоксии и апологетики.

В действительности же оказалось, что большинство отечественных апологетов и противников марксизма не знают истинного положения вещей. Что касается зарубежных аналитиков, то положение здесь таково. Так в работе «Сто философов XX века» (1998) марксизм как направление и по персоналиям представлен достаточно скупо и невнятно: В.И. Ленин, А. Грамши, Д. Лукач, Мао Цзэдун, Л. Альтюссер и представители франкфуртской школы Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, и вторая генерация ее — Ю. Хабермас. Философская концепция марксизма В.И. Ленина как политическая теория представлена через работы «Что делать?», «Материализм и эмпириокритицизм», «Империализм, как высшая стадия капитализма», «Государство и революция», «Философские тетради» по 47-томному (четвертому) изданию собрания сочинений, осуществленного на английском языке в 60—80-е гг. XX в. С другой стороны отмечается, что его эффективная идентификация философского материализма с реализмом и репрезентативистской теорией восприятия имели решающее значение для советской философии и интеллектуальной истории. В равной мере отмечается влияние на некоторые западные школы глубины и оригинальности ленинских работ и почтительные суждения о его философских заслугах. Тогда как утверждаемый Лениным принцип «партийности» понимается как «совершенно открытое проявление несдержанной брани против его оппонентов».

Засуживает внимания и определение «постмарксизма». С одной стороны, это попытка пересмотра марксисткой доктрины в свете современного развития теории и социального развития, которые изменили многие предположения и категории классического марксизма, а с другой — это отрицание той или другой части марксистской теории. Этот постмарксизм сформирован новым пространством общественных движений протеста — феминизмом, антиинституциональной экологией, этикой ненасилия, идеологией национальных и сексуальных меньшинств. Изменилась и ценность многих классических марксистских предположений, таких как роль рабочего класса в общественных движениях, его гегемонии и понимания исторической необходимости. Конечно, «новый марксизм» прокламирует иные цели в плюралистическом подходе к политике, к экономике, к праву и его следует воспринимать в комплексе идей и концепций, которые связаны с именами Маркса, Ницше, Фрейда, Гадамера, Маркузе, Альтюсера, Хабермаса, Фуко, Джеймисона, Лакана, Дерриды и др. Постмарксизм — это больше позиция утраченной иллюзии по отношению к марксизму, утверждает автор зарисовки, чем специфическая система мысли и уникальных положений.

Показателен тот факт, что такие известные современные мыслители, как П. Рикер, Ж. Деррида, Ю. Хабермас, Ф. Джеймисон полагают, что марксизм будет актуальным и в XXI в. Весьма вероятно, что, если в конце XX в. Маркс признавался современным мыслителем, то и в XXI в. он и его теория будут оказывать свое влияние не только как «великая утопия прошлого» (Л. Бофф), а использованы для решения задач освобождения людей. И, конечно же, не стоит абсолютизировать заявления, декларированные в пылу идеологической борьбы. Вот почему утверждения, что опыт истории и ее уроки свидетельствуют о несостоятельности самого учения марксизма, требуют объяснения.

Важно отделить насущные идеологемы критицизма канонизированной и догматизированной системы идей, как идеологической основы тоталитаризма, от подлинной сути теории, которую необходимо анализировать в ее развитии, отказавшись от жесткого сведения ее к какой либо версии, как и осознания их с точки зрения той или иной «строгой научности». Р. Арон верно отметил, что Маркс «взялся за дело, стремления и размах которого и сейчас превосходят возможности науки». Можно утверждать, что экономическая интерпретация истории неотделима от философского материализма, что «Капитал» представляет собой «экзистенциальную философию человека в экономических категориях».

Футурологический прогноз марксизма из-за своей сверхдальности включает социальные (нерелигиозные) пророчества и утопизм, отношение же к нему как конкретному проекту социального будущего чревато не только крахом иллюзий, но и потерей реального направления социальных изменений. Такие понятия, как «производительная сила науки», или «свободное время, выступающее в качестве истинной меры общественного богатства», представляют собой «символические шифры», концептуальные эскизы, ограниченные рамками культурно-технологических ассоциаций того времени. Поскольку марксизм создавался в XIX столетии, и на нем лежит отпечаток определенной социальной обстановки, печать культуры эпохи, то необходимо осознать, насколько все тенденции XIX в., и опыт века XX-го, соответствуют современным реальностям.

Вторая половина XIX в. в Европе — это время революций, баррикад, национальных войн, обостренной классовой борьбы, эпоха индустриального развития капитализма. Практика века подсказала Марксу пути освобождения человека через классовую борьбу, через уничтожение класса угнетателей, через революцию. Маркс — родоначальник формационного и цивилизационного анализа человеческой истории, создает материалистическое понимание истории, что позволило выработать и новый взгляд на философию. Он выявил тенденции к усилению общественного характера труда, превращение науки в производительную силу общества, которые взломают узкие рамки классово-национальных отношений, создадут условия раскрепощения человека, превратят историю человечества во всемирный процесс. Разработанная теория общественно-экономической формации была основана на материале европейской христианской цивилизации и культуры и по существу была попыткой осмысления становления, самореализации и развития гуманистического проекта техногенной цивилизации.

Да, Маркс был яростным критиком абстрактного гуманизма Канта, но учение о перемене труда, всесторонне и гармонично развитой личности разработал не он, а Фурье, который часто говорит языком Евангелия. Марк-

сизм формировался на основе критического усвоения и развития самых передовых учений и теорий своего времени — Гегеля, А. Смита, Рикардо, Сен-Симона, Фурье, Бабефа и других. Не лишены оснований и разговоры Н. Бердяева о несоединенности в марксизме элементов материалистического, позитивистского, идеалистического и религиозно-эсхатологического. Марксизм — гетерогенная совокупность весьма неравноценных в научном отношении теорий, между которыми существует парадигмальная и концептуальная связь, не отменяющая их значительной самостоятельности. В теоретическом наследии Маркса были идеи ошибочные на момент своего создания, идеи, неверно отражающие реалии современности, и идеи, сохраняющие свою силу и поныне. Так, оказался несостоятельным Марксов проект мессианского назначения пролетариата. Колоссальная сложность объекта показала, что даже гений не в состоянии совмещать в одном лице функции ученого и революционера-практика. Принцип партийности показывает, что идет борьба между ученым и идеологом на страницах его трудов. Идеологемами полна его теория научного социализма.

Однако при анализе марксизма следует учитывать тот факт, что социально-философская теория в наши дни также переживает кризис. Критика экономистами концепции «базиса и надстройки», обвинение гуманитариев в растворении марксизмом человека в безличных социальных структурах, в невозможности историкам оперировать «пятичленной» схемой формационного развития, критика политологами концепции классов и т. д. имеет совершенно другой адресат. Современный общественный процесс существенно изменился, возникает отчетливо выраженная его направленность на будущее, что и заставляет пересмотреть базовые марксистские определения, но не означает отмену его «принципов», а требует перевода их в объект тонкого научного рассмотрения.

В марксистском наследии, в его понимании общественного прогресса имеется несколько смысловых пластов, которые необходимо разделить с тем, чтобы определить их ценность и дальнейшие перспективы его развития. Это 1) смысложизненные ориентиры, которые коренятся в глубинных ценностных структурах техногенной цивилизации; 2) пласты идей, которые конкретизировали эти структуры применительно к индустриальной фазе техногенного развития и 3) прозрения и открытия, намечающие выход за рамки менталитетов техногенной культуры. Если первые два слоя ограничены, то третий способен играть свою роль в поиске новых мировоззренческих ориентаций. К ним относятся разработанные Марксом методы анализа исторического процесса; отстаиваемый им идеал будущего как интегрированного человечества, которое строит свои отношения на гуманистической основе, на приоритете общечеловеческих ценностей, сменяющих классовые приоритеты; выраженное в философско-экономических рукописях понимание природы как «неорганического тела человека»; Марксовы представления о будущем научно-технического прогресса, когда человек и его развитие становятся исходными целями и ориентирами технологического прогресса, когда происходит синтез наук о природе и наук об обществе в единую науку о человеке, и т. д.

Современные общества западноевропейского региона прошли многовековой путь, вехами которого были три революции: промышленная, демократическая и революция в образовании. С другой стороны, ни идеологи, ни пропагандисты-философы компартий развитых стран капитала не смогли

вовремя оценить значение и глубину происходящих перемен в XX в., самообучение капитализма, высокую эффективность его приспособительных реакций. Следовательно, существу марксизма противоречит его превращение в «завершенную» концепцию, решение проблем на все времена, оперирование лишь непререкаемыми истинами, изоляция от динамичного мира. Марксизм не дает прогнозов: теория и практика не совпадают в той же мере, в какой не совпадает сущность с явлением.

Интенсивность работы этих регулятивов, начиная с 1930-х гг., была беспрецедентной. Внушительно одно простое перечисление теорий и концепций: кейнсианство, неклассический синтез, теория индустриального общества, «социальное рыночное хозяйство», «смешанная экономика», «революция управляющих», «государство благоденствия», новые модификации теории социальной стратификации и конфликта, институционализм, «человеческие отношения», теория конвергенции и т. п. В конце XX в. были предложены «новое индустриальное общество» Дж. Гэлбрейта, «многомерное общество» Кларка Керра, «технотронное общество» З. Бжезинского, «корпоративное общество» Гардинера Минза, «экологическое общество» Виктора Феркинесса. Даниэлл Белл насчитал восемнадцать определений будущего только с приставкой «пост».

Что касается марксизма, то уже в конце 40-х гг. XX в. югославские идеологи вырабатывают «критический марксизм» на основе юношеских сочинений Маркса (журн. «Праксис»), а затем позиции альтернативного «гуманного марксизма» (журн. «Телос»). Они критиковали советский марксизм и его практику в Польше, в Венгрии, в Чехословакии. Кризисные тенденции (в Италии, Франции, маоизм в Китае и т. д.) показали, что пришло время отказаться от догматического подхода к теории, признанию многообразия путей к социализму. Волна сочувствия и восхищения азиатским марксизмом-социализмом была остановлена только «культурной революцией» в Китае.

И тем не менее Р. Гароди, Э. Фишер, К. Косик, М. Пруха, приверженцы «Праксиса» постоянно требуют «возрождения» марксизма. Определяя сущность «подлинно» марксистской концепции, они односторонне характеризуют марксизм главным образом как «методологию рассмотрения истории», как «методологию исторической инициативы масс», недооценивая или игнорируя тот факт, что марксизм есть научная теория развития природы и общества, теория революционной борьбы рабочего класса, трудящихся, базирующихся на познании объективных общественных закономерностей, на обобщении опыта классовой борьбы. Неомарксисты, необоснованно абсолютизируя критический характер марксизма, фактически выступают против его научной сущности, против познавательной функции марксистской философии. Ими предлагается дополнить марксизм «ценными элементами» немарксистского мышления (взгляды Хайдеггера, Сартра, Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Тейяра де Шардена и других), считая что подобная «критическая интеграция» якобы может «обогатить» марксистскую философию человека.

В конце 60-х западноевропейские компартии все больше разрабатывают национальные пути движения к социализму, а в 70-х исследуют корни сталинизма, разрабатывают теорию еврокоммунизма. В дальнейшем негативную роль сыграла концепция «зрелого, развитого социализма» выдвинутая в период диспропорций, дефицита, отставания СССР от развитых капиталистических стран. Трезвый, реалистический взгляд на социализм и его пробле-

мы пробивался с трудом. «Еврокоммунизм» достаточно определенно заявил о необходимости сохранения всех гражданских свобод, характерных для буржуазного государства, о плюрализме демократии при многопартийности, «неидеологическом государстве», что переход к социализму возможен только через постепенный, конституционный парламентаризм. Это было, по сути, подгонкой новой социал-демократии под капитализм.

Кризисные моменты в развитии марксистской теории, выражающиеся в ее плюрализации, в неспособности предвидения сюрпризов особенно в последней четверти XX столетия выявили тот факт, что в трудах по теории диалектики не находилось места вопросу об условиях, в которых законы диалектики оказываются в принципе применимыми. Они просто декларировались универсальными и абсолютными. Диалектика же, игнорирующая поливариантность, плюралистичность нашего мира, неизбежно обречена на отход от реальности. Это же касается изменений, дополнений или обобщений, касающихся закономерностей развития, не укладывающихся в рамки известных законов диалектики.

Вот почему известный французский марксист Л. Альтюсер говорил о возможности обращения наступающего кризиса марксизма, как предвестника качественных изменений в развитии теории, на пользу самому марксизму. И действительно, в начале 80-х стали выходить работы М. Корнфорта, Л. Сэва, А. Тозеля, К. Преве, Э. Хобсбаума и других, творчески развивающие теорию марксизма. Западные теоретики стали говорить в конце 80-х не о «кризисе марксизма», а о кризисе «плохо понятого» марксизма. Время «кризиса марксизма» в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, требует пристального внимания к этой теории. Становится ясно, что необходимо не только повышение уровня теоретической строгости марксизма, что было продемонстрировано А. Грамши, Л. Альтюсером и Козо Уно, «аналитическими марксистами», такими авторами как Н. Пулантцас, Л. Джеймонат, Э. Хобсбаум, но и глубокий анализ современной зарубежной марксистской теории и практики. То, что было сделано ориентированными на марксизм авторами в Европе, оказались не востребованными исследователями в отечественной литературе. Симптоматичным выглядит призыв Ж. Деррида в «Призраках Маркса» к необходимости создания некоторой общности интеллектуалов, которую он называет Новым Интернационалом.

Полифоничность и гетерогенность «марксизмов» привела, прежде всего, на Западе к поиску «аутентичного» Маркса. Итогом изысканий было обоснование важного методологического принципа: целостность марксизма в его генезисе во многом определяется субъектом (носителем, создателем) возникающей и развивающейся теории. Изучение эволюции взглядов К. Маркса от «молодого» к «зрелому», от философии к политической экономии и политике позволило тесно увязать марксизм с развивающейся целостностью европейской философской обществоведческой культуры, с целостностью исторического процесса. Было показано также, что «ранние» работы Маркса представляют собой важный этап в его творческой деятельности, отражают возникновение и развитие нового диалектико-материалистического понимания природы и истории, сформировавшегося в борьбе с субъективно-идеалистическими взглядами младогегельянцев, мелкобуржуазным анархизмом, концепциями «истинных» социалистов, с прудонизмом и т. д.

Неомарксисты отнюдь не ограничиваются спекуляциями лишь вокруг ранних произведений К. Маркса. Широко распространенной формой критики марксизма является его противопоставление неомарксистами также взглядов и работ К. Маркса и Ф. Энгельса. Неомарксисты доказывают, что именно Энгельс, вопреки Марксу, «изобрел» диалектику природы, что якобы привело к механически созерцательному противопоставлению природы и общества, к неверной трактовке практики, к ограниченному сенсуализму теории отражения, в результате чего диалектический материализм стал якобы «позитивистской онтологией», пассивным созерцательным мировоззрением, игнорирующим общественную практику, активную деятельность человека и т. д.

Неокантианец М.Г. Ланге, марксолог И. Фетчер заявили, что марксизм не плод «восточного склада ума», а коренится в философской и социалистической традиции Запада. Ю. Хабермас полагал, что, если «истинный Маркс» — Маркс ранних произведений, то необходимо произвести переоценку его поздних произведений и пересмотреть их в духе философско-антропологического периода. Было заявлено об отсутствии диалектики в вещах и природе (Т. Адорно, А. Шмидт, Ж.-П. Сартр, К. Поппер), ибо Маркс редуцировал диалектику на практику, на отношение субъекта и объекта, и понимал ее не онтологически, а как метод «исторического сознания». В этом случае не материя, а субъект является конституирующим для объекта (Р. Гароди, Л. Колаковски). Предметом философии объявляется «тотальный человек» как инкарнация всего творческого. В результате этих исследований были получены интересные аргументы в пользу того, что марксизм лишь дал ответы на вопросы, поставленные самой историей. С другой стороны, социальные науки предложили и иные ответы на эти же вопросы истории, что осталось вне внимания обществоведческой науки.

Французский марксизм основывался главным образом на серии лекций, прочитанных А. Кожевым в 1933—1939 гг. и комментариями Ж. Ипполита на перевод гегелевской «Феноменологии духа» (1939—1941). Гегель у них экзистенциалист, который своим противоречием между господином и рабом натолкнул Маркса на мысль о классовых противоречиях как движущей силе истории. Такое толкование в значительной мере строилось на книге М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927), философии К. Ясперса и на большом интересе к Кьеркегору в 30-е гг. В 1932 г. опубликована юношеская работа Маркса «Экономико-философские рукописи». Последнее стало важнейшим вдохновением во французской дискуссии о марксистской философии истории.

На историю с точки зрения экзистенциализма смотрел Анри Лефевр. Он пытался показать, что в философии Маркса речь шла по существу об освобождении человека. Центральная идея у Маркса — теория отчуждения и возможность преодоления его в революционной практике. Поэтому материализм Маркса был гуманизмом, ставил в центр человека, а не строился на метафизическом понятии о решающем воздействии объективной материи на развитие истории.

Роже Гароди ратовал за социализм с «человеческим лицом» и отстаивал «персоналистский марксизм», устанавливая преемственность философии Фихте и Маркса, ибо последний соединил фихтеанскую идею человека-творца с открытием социально-исторических условий развития человека. Лефевр отметил, что неокапитализм разобщил рабочий класс и превратил

его в класс потребителей общества мнимого благосостояния. Гольдман в социологии культуры пытался освободить марксизм от диамата. Сартр утверждал человека как «практического проекта», осужденного быть свободным. Гароди требует радикальной трансформации общества через творческое воображение в сферах школы и культуры, религии и веры, жизненного смысла и любви, философии и революции, как и через диалог марксизма и христианства. Но такие сферы, как познание экономических законов развития капиталистического способа производства, анализ политического механизма буржуазного государства, стратегия классовой борьбы, необходимая для свержения этого государства, — не рассматривались. При этом отметим, что буржуазно-демократическое государство никогда не было предметом исследования Маркса, Ленина, как и механизм представительной демократии как зрелой формы буржуазной власти.

К середине 60-х появились «новые левые», которые утверждали, что рабочий класс интегрирован теперь в капиталистическое общество, «обуржуазился» и выдвигают на передний план *качество* человеческого освобождения, т. е. эксплуатация наемных рабочих определяется не жизненным уровнем или определенным уровнем заработной платы, а *отчуждением* наемных рабочих.

Все это позволило получить совершенно новое представление о взаимосвязи различных аспектов теории в рамках развивающейся целостности. Примером тому является концепция отчуждения, отчужденного труда, которая в рамках неосталинской интерпретации выглядела чуждым элементом марксистского наследия. Одной из причин подобной трактовки являлась устойчивая тенденция представления *одномерного Маркса*, у которого философские, политэкономические взгляды, концепции социалистического будущего являются лишь дополнением центральной проблемы политической доктрины — учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. Ограниченность «одномерного» прочтения марксистской теории подтверждается и тем фактом, что одни и те же взгляды ученого и идеолога получают различную оценку, интерпретацию, понимание теории и тактики в один и тот же момент, но у одних в условиях жесткого идеологического кризиса, а у других — в условиях социальной стабильности. При этом оказалось, что от интерпретаторов и уровня развития общественного сознания зависит степень сохранения принципов и оснований теории при изменении ею своего статуса — переходе в элемент общественного сознания, от теории к идеологии и истории. Так, Бухарин не видел различий между американским фермером и русским общинным крестьянином, а Ленин трактовал русского крестьянина как мелкого буржуа.

Следовательно, адаптация марксизма в России, переход к новой исторической эпохе и механический перенос аутентичной марксистской теории в новые условия невозможен без трансформации марксизма из взглядов автора во взгляды «проповедников» и формы «священного писания» или, наоборот, релятивизацию и размывание сущности его принципов. Марксизм приобретает своеобразные национальные формы, он неизбежно был приспособлен, переосмыслен применительно к особенностям исторического развития стран и регионов, национальным культурам и традициям. Первым опытом этого прочтения был вывод Бернштейна о коренном изменении социального места пролетария в буржуазном обществе, превращающегося из паупера в гражданина общества, как результата роста производительных

сил и производительности труда, успехов борьбы за человеческие условия труда и радикального изменения функций государственной власти в обществе.

Выводы современных обществоведов говорят, что содержание социалистической идеи в эпоху постиндустриальной цивилизации и единого информационного общества должны быть заново определены, ибо любая модель будущего должна опираться на национальную культуру и традиции, должна уходить своими корнями глубоко в многовековую историю страны, всех составляющих ее народа. При этом должен быть равноправный диалог с инакомыслящими, способность к самокритике, к саморазвитию, ибо противоречивость теории — это симптом и выражение противоречивости человеческой истории.

Разговор о *кризисе марксизма* приобретает иную плоскость. Надо ответить на вопросы: 1) сохраняют ли содержательную значимость теоретико-методологические принципы материалистического понимания истории и преобразованной на этой основе общефилософской теории; 2) в какой мере не утрачивает свою значимость экономическая теория Маркса для существенно изменившегося современного капитализма и для социализма; 3) меняется ли подход к Марксову учению о социализме как осмыслению положительного и негативного опыта реального движения от общества частных собственников к социуму, основанному на общественной собственности. Ответ на первый вопрос многослоен. «Капитал» Маркса является конкретно-научным экономическим сочинением, в котором раскрывается суть и теоретико-методологическое значение материалистического понимания истории. Естественная гибель капитализма в результате обострения присущих ему противоречий не подтвердилась, как и идея построения социализма как планомерного развивающегося социума. Это общие положения (фиксирующие сущность), а не конкретные явления. С другой стороны, в обществе действуют два рода законов: законы материальной системы и совокупности людей, их связей. Капитализм сознательно выработал регулятивы сохранения и устойчивого развития системы, но *не устранил экономических основ* социального, политического и духовного *неравенства*. И, наконец, потерпела крах идея волюнтаристского социализма, не более. При этом надо помнить слова Энгельса, что миропонимание Маркса не доктрина, а метод, дающий отправные пункты для исследования и метод этого исследования.

Необходимо иметь в виду, что теоретическое ядро классической политэкономии А. Смита и Д. Рикардо заключено в понятии *стоимости*. Идея трудовой стоимости стала основой теории революции Маркса, которая должна была положить конец институту частной собственности и открыть эру коммунистического общества. Однако в 1871 г. Карл Менгер опубликовал в Вене «Принципы политической экономии», а в Англии У.С. Джевонс «Теорию политической экономии». «Элементы чистой политической экономии» француза Леона Вальраса вышли в свет в 1874 г. Эти сочинения знаменовали собой рождение *неоклассической экономии*, которая отвергла трудовую теорию стоимости и выдвинула закон убывающей предельной полезности. Как писал Менгер, теория, согласно которой количество затраченного труда и производственные затраты регулируют товарообмен, оказалась в противоречии с практикой и при дальнейшем рассмотрении оказалась недостаточной. Множество предметов, несмотря на солидные затраты и высокую себестоимость, на рынке не находят покупателя и продаются за бесценок,

тогда как дары природы часто достигают огромных цен. Притом однажды затраченный труд, по Джевонсу, не влияет более на будущую стоимость предмета: труд исчезает как таковой. Стоимость товара зависит исключительно от конечной степени его полезности.

Австрийскую школу Менгера продолжил Е. Бем-Баверк, а также их ученик **Людвиг фон Мизес** (1881—1973), который показал неизбежность краха социалистической системы, основанной на обобществлении средств производства и запрете частной собственности. И, наконец, Д.М. Кейнс (1883—1946) обнаружил, что кризиса капитализма можно избежать путем наращивания инвестиций и стимулирования потребления. Все эти факты говорят о том, что современному марксизму необходимо учитывать открытия и изменения в мире, как и отмежеваться от дискредитировавших себя неверных программ и установок, а также привести теорию «классиков» в соответствие с современными ситуациями — экономической экспансии развитых капиталистических стран, сохранения и упрочения буржуазной демократии, развитии науки, техники, философии, гуманитарных наук.

Уже марксисты Второго Интернационала (1889—1917) идеи Маркса прочитывали либо сквозь позитивистские очки, либо с точки зрения эволюционной теории, при этом ревизия осуществляется через концептуальный аппарат неокантианства. Третий Интернационал (1919), легитимировав победу большевизма, воспринимает Маркса уже с поправкой на гегелевскую диалектику. **Эдуард Бернштейн** (1850—1932), которому Энгельс доверил редактирование и публикацию своих работ после смерти, в своих работах показал, что нарастающий пауперизм, пролетаризация среднего слоя, ужесточение классовых конфликтов, учащение экономических кризисов, крах капитализма — все эти прогнозы не нашли подтверждения в реальности. Он настаивает на неустранимости этического аспекта в практике марксизма и против волюнтаризма якобинского и бланкистского типа, критикует диалектику, выступает против революции и диктатуры пролетариата, раскрывает ошибочность марксистского понимания природы и роли государства как репрессивного органа, действующего от имени собственников, отстаивает демократию как «высшую школу компромиссов». Бернштейнианцы отвергают материализм как философскую основу марксизма, рассматривая марксизм лишь в качестве общей теории общественного развития, которая вполне соединима якобы с любым философским воззрением, отрицали объективную диалектику, диалектику природы, не признавали объективных закономерностей исторического процесса и заявляли, что социализм — это прежде всего этически обоснованный идеал.

Лидер ортодоксальных марксистов **Карл Каутский** (1854—1938) защищает марксистский тезис об утверждении капитализма через колонизацию и серию кризисов, реформирует исторический материализм, ратует за эволюционистский фатализм, против чего резко выступает Р. Люксембург, как и против методов Ленина. Австромарксисты (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, О. Бауэр) в основание своей работы положили доказательство научности марксизма и обоснование социализма как ценности. Коммунистическую идеологию О. Бауэр назовет «утопической иллюзией, в ловушку которой обычно попадает плебейская часть революционной буржуазии». М. Адлер (1873—1937) считал, что прогресс у марксистов принадлежит как понятие не законам природы, а духа, и он наступает, когда реализуется одна из ценностей (справедливость, свобода, равенство).

В западной историографии закрепилось мнение, что «западный марксизм» начинает формироваться в трудах Лукача, Корша (неогегельянская ревизия философии марксизма) и Блоха. **Дъердь Лукач** (1885–1971) известен как автор «Истории и классового сознания» (1923), в которой он утверждает, что марксизм ценен своей ортодоксальностью по отношению к методу, отказ от которого ведет к потере познаваемости истории, рассуждает о тотальности членов общества и диалектике базиса и надстройки. Классовое сознание — это осознание исторической ситуации класса. При достижении пролетариатом классового сознания, познание трансформируется в действие. Только пролетарское сознание может указать выход из нескончаемых кризисов. Его критикуют ортодоксальные марксисты за субъективизм.

Карл Корш (1886–1961), плодовитый писатель, в своей первой книге «Марксизм и философия» (1923, 1930, 1966) не приемлет гносеологическую теорию отражения Ленина за «примитивные, дотрансцендентальные и додиалектические представления об отношении сознания и бытия». Диктатуру пролетариата он трактовал как диктатуру над пролетариатом со стороны партийной верхушки. Материалистическую диалектику Корш считал возможным применять только конкретным образом — в решении противоречий между капиталом и пролетариатом и замены буржуазного общества бесклассовым коммунистическим. В эмиграции в США он публикует работу «Карл Маркс» (1938), где называет марксизм «формой сугубо эмпирического исследования», критикой общества и экономическим его анализом. При этом он считал, что материализм, как научно обоснованное поведение, руководствуется тремя методологическими принципами — спецификации, изменения и критики. К. Корш требовал «покончить с монопольной претензией марксизма на революционную инициативу, на теоретическое и практическое руководство рабочим движением».

«Левые» течения (Паннекук, Корш и др.) предприняли пересмотр марксизма с позиции «реактуализации» в марксистской теории «гегелевского момента». В Италии, Франции, Испании на основе анархистской идеологии, идущей от П. Прудона, М. Бакунина и Ж. Сореля, также возникли всякого рода группировки, претендовавшие на развитие марксизма посредством опоры на неогегельянские философские построения.

Абстрактно-гуманистическая «философия надежды» **Эрнеста Блоха** (1885–1977) — эклектически соединяющая положения Маркса, Фрейда, экзистенциализм Хайдеггера и Сартра — примыкает к неомарксизму. В своих многочисленных работах он утверждает, что пренебрежение диалектикой Гегеля ведет к непониманию историко-диалектического материализма. В центре его философии не бытие, не познание, не государство и не сознание, а — надежда, ибо изначально человек устремлен в будущее. Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, царство человека. Где надежда, там и религия, но его эсхатология — земного плана.

Как известно, западный марксизм продвигался в стороне от какой-либо революционной практики. На глубинном уровне судьба марксизма в Европе определялась отсутствием сколь-нибудь значительных революционных выступлений после 1920 г. Явно проявилась неспособность социалистической революции выйти за пределы России. Причем коммунизм исчез как реальная сила в рабочем классе Западной Европы. Формальное членство в рабочих партиях (Лукач, Делла Вольпе, Альтюсер), выход из них (Лефевр,

Колетти), братский диалог с ними (Сартр), однозначный отказ от какой-либо с ними связи (Адорно, Маркузе) — все эти действия были неспособны соединить марксистскую теорию с массовой борьбой. Пропадала надежная опора на социальный класс, ради интересов которого теоретическая деятельность в марксизме лишь и имеет смысл. Сартр и Маркузе прошли этот путь по-своему. Личное участие Сартра в деле международного социализма не имеет равных. Он писал важные работы о Франции, Венгрии, Алжире, Кубе, Конго, Вьетнаме, Чехословакии, хотя и не оказал воздействие на рабочее движение.

Формальные изменения в западном марксизме

Отказ от исследования экономических и политических структур сопровождался смещением центра тяжести европейского марксизма к философии. Наблюдается полное преобладание в западной традиции профессиональных философов и усиление академизма теории, создаваемой в новую эпоху. Произошло перемещение марксистской философии в университеты (профессорами были Лукач, Лефевр, Гольдманн, Корш, Маркузе, Делла Вольпе, Адорно, Колетти и Альтюсер). Как писал Э. Мандель: «Чисто созерцательный „университетский марксизм" это всегда кастрированный, отчужденный от себя самого и косный псевдомарксизм, не только в практическом смысле, но и в теоретическом, поскольку он неизбежно склоняется к фатализму экономической предопределенности».

Решающее событие — запоздалое открытие ранней работы Маркса — «Парижских рукописей 1844 года». Расшифровывал их Лукач под руководством Рязанова. Рукописи показали ключевое значение философских основ исторического материализма на всех стадиях работы Маркса. В Италии отвечал за перевод Делла Вольпе, в Париже — Лефевр и Сартр, написавшие после книги по этому материалу.

Формируются марксистские эпистемологические принципы систематизированного объяснения мира — принципы, которые сам Маркс четко так никогда и не изложил. Актуализируются дискуссии о методе, которому Маркс ни на одном из этапов эволюции своих взглядов не уделял внимания. Открыла эту дискуссию книга Лукача «Марксизм и Философия» (1923). Затем вышли — «Разум и революция» Маркузе, «Разрушение разума» Лукача, «Логика как позитивная наука» Делла Вольпе, «Проблема Метода» и «Критика диалектического разума» Сартра, «Негативная диалектика» Адорно, «Читать Капитал» Альтюсера. Язык этих работ становится все более профессионально философским и непонятным для публики. Особенности их публикаций: у Лукача — перегруженная академичность, у Грамши — загадочная отрывочность, у Беньямина — афористическая краткость и уклончивость, у Вольпе — непостижимый синтаксис и самоцитирование, у Сартра — лабиринт неологизмов.

Характерная черта западного марксизма, — последовательно возникавшие в работах классиков разновидности того или иного европейского идеализма, под чьим влиянием он находился. Ф. Лентричиа называет их «стереофоническими сиренами идеализма». Широкий диапазон — от принятия идей до отказа от них, от заимствования — до критики. Лукач демонстрирует влияние Вебера и Зиммеля, Дильтея и Ласка, были заимствования у Башляра, Кангийема, Лакана (симптоматическое чтение), Фрейда, Грамши, Кроче,

Де Санктиса, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Работа Альтюсера была задумана как принципиальная критика и полемика с Грамши, Лукачем; Башляр воодушевлял Лефевра, Сартра и Маркузе. Маркузе в ранний период пытался объединить экзистенциализм Хайдеггера, диалектику и исторический материализм под знаком экзистенциализма, что дало право Хабермасу назвать Маркузе «первым Хайдеггер-марксистом». Однако философская генеалогия обязательно уходила в домарксистский период.

По сути, западный марксизм берет свое начало с двойного отрицания философии Энгельса — со стороны Корша и Лукача. После того, как заслуги Энгельса были отвергнуты, стала более очевидной ограниченность наследия Маркса и возникла необходимость дополнить его. Мало отозвалась фраза Маркса из Тезисов о Фейербахе — не объяснять, а изменять мир. Для западно-марксистской философии исключалась возможность революционного единства теории и практики, которого требует 11-й Тезис о Фейербахе. Маркс никогда не занимался анализом или стремился преодолеть всю прежнюю этику, метафизику, эстетику и даже не касался многочисленных коренных проблем классической философии. Вот почему и существуют постоянные попытки установить связь Маркса с домарксистскими философами.

Первую новую интерпретацию марксизма, сыгравшую существенную роль, представил Лукач. Он возвысил Гегеля и сделал доминантной фигурой в предыстории мысли Маркса. Главное же в том, что он заимствовал у Гегеля два теоретических тезиса. Речь идет о концепции пролетариата как «идентичного субъект-объекта истории», чье классовое сознание преодолевало проблему социальной относительности знания, и о тенденции рассматривать «отчуждение» в качестве внешней объективации человеческой объективности, обретение которой вновь было бы возвращением к первоначальной внутренней субъективности. Это позволило Лукачу относить достижение рабочим классом истинного сознания самого себя ко времени совершения социалистической революции. Сам он спустя сорок лет назвал эту работу попыткой «перегегельянить Гегеля». В дальнейшем он пытался неоднократно открыть категории Маркса в теории Гегеля, а не вводить категории Гегеля в марксизм.

Маркузе три года спустя публикует «Разум и революцию», с подзаголовком — «Гегель и подъем социальной теории» — это была первая попытка провести марксистский анализ всего развития мысли Гегеля во всех ее фазах с точки зрения подготовки и предпосылки работы Маркса.

Сартр пересмотрел эту оценку и придал вес философии Кьеркегора как нейтрализующей влияние Гегеля на марксизм. По его мнению, Маркс преодолел антиномию Кьеркегора и Гегеля, но марксизм превратился в застывшее неогегельянство в XX в. Диалектика по существу и смыслу есть, прежде всего, диалектика реальной, т. е. индивидуальной деятельности (он настаивает на том, что реальным агентом действия является конкретный индивид). Он требует возвратиться к «живому человеку» и в этой связи настаивает на «антропологическом» дополнении» марксизма. «Мы бросаем марксизму сегодняшнего дня упрек в том, что все конкретные детерминации человеческой жизни перемещены им в область случайного». Историческая диалектика, согласно Сартру, основана на «индивидуальной практике», последняя же «изначально диалектична». Заметим, что в «Критике диалектического разума» Сартр отличает Марксов метод, который он считает в целом прогрессивным и связанным с кропотливой работой Маркса как ученого, от идей мно-

гих его последователей. Сторонников марксизма своей эпохи он называет «ленивыми марксистами», имея в виду, что вся деятельность множества «индивидуальных проектов» ими не исследуется. В результате марксистский детерминизм приобретает догматический, упрощенный характер. Другая черта современного ему марксизма, против которой Сартр неизменно выступал — идеологическое оправдание тоталитаристской практики, измена принципам свободы и гуманизма, провозглашенным самим Марксом. Сартр всегда был для марксистов и коммунистов жестким, «неудобным» оппонентом. Интерес Сартра к Марксу приветствовался и эксплуатировался в политических целях. Но философы-коммунисты постоянно поучали, «поправляли» Сартра, клеймили его то как «ревизиониста», то как «мелкобуржуазного либерала». В конце 60-х годов Сартр продолжая свой диалог с марксизмом, под влиянием чехословацких событий отказался от надежд демократизировать социализм и гуманизировать марксизм.

Вольпе в Италии критиковал гегелевскую философию, заявляя, что мысль Маркса представляет собой полный разрыв с Гегелем. Место Маркса он усматривает в нисходящей линии от Аристотеля через Галилея к Юму; все они в свое время критиковали гипостазис, так же как Маркс по отношению к Гегелю. Ученик Вольпе Колетти писал, что Гегель был христианским интуитивным философом, а основная задача его — уничтожение объективной реальности и принижение разума в угоду религии, т. е. он — антипод Маркса. Подлинным предшественником Маркса является Кант, который предвосхитил тезис материализма о несводимости бытия к мышлению. Вольпе и Колетти утверждали, что Маркс не осознавал, что опирается в своей политической теории на Руссо. Альтюсер не затрагивал понятийный аппарат Маркса и включил всю домарксистскую философию в марксизм. Предшественником Маркса объявлялся Спиноза, как беспрецедентная теоретическая революция в истории философии. Альтюсер заимствовал новые марксистские понятия Спинозы, даже скрытый монизм его, объединяющий два полюса этого дуализма. Альтюсерианская «всеобщая сущность производства» — общая для мышления и бытия, была переводом максимы Спинозы (порядок и связь идей есть то же самое, что и порядок, и связь вещей). Радикальное устранение философской проблемы критериев знания и истины также следовало монизму Спинозы.

Точно так же центральная концепция «структурной причинности» способа производства в работе «Читать Капитал» — было секуляризированной версией представления Спинозы о боге как о *causa immanents*. Альтюсер систематически вводит идеи Спинозы в исторический материализм. Относительное безразличие Спинозы к истории заставило Альтюсера дополнить свою идею о философской родословной Маркса второй линией наследования от Монтескье (который открыл концепцию социальной тотальности), чтобы установить между ними связь, подобную той, что обнаружилась между Кантом и Руссо в генеалогии Колетти. Гольдманн избрал Паскаля в качестве ключевого предшественника диалектического материализма в книге «Скрытый Бог», Лефевр — Шеллинга в качестве философской предтечи. Адорно и Хоркхаймер ввели в марксизм концепцию «падшей природы» Шеллинга. Маркузе обратился к эстетизму Шеллинга. У Грамши — заимствования Макиавелли: сама революционная партия превращается в современный вариант «государя» с единоличной властью. Проблема исторического блока пролетариата и крестьянства рассматривается у него через

призму прообраза его планов в отношении флорентийской народной «милиции». Типология государственных систем основывается на его триаде: территория, власть, согласие.

Подобные расхождения в значительной степени способствовали поддержанию внутренней жизнеспособности и разнообразию этой традиции. Для западного марксизма характерно то, что он сам никогда точно или в какой-либо степени не определял свой собственный интеллектуальный ландшафт. Но самая поразительная черта — отсутствие с 1920 г. в ней интернационализма, как и радикальный отход от канонов марксизма. Западные марксистские теоретики не участвовали в международных спорах. А если у них и есть упоминания о своих собратьях, то как небрежные замечания Сартра в адрес Лукача, разрозненные ссылки Адорно на Сартра, ожесточенные обвинения Колетти против Маркузе, полное отрицание Альтюсера со стороны Вольпе, или «ответы» Альтюссера Джону Льюису. Нет ни одного обстоятельного обсуждения между мыслителями-марксистами разных стран и континентов, или конфликта между школами. Хотя обсуждения внутри итальянских («Ринашита», 1960-е гг. по поводу концепции Делла Вольпе) или французских (по поводу теорий Лефевра, Гароди, Альтюссера) марксистов проводились.

Колетти, раннего Лукача, Адорно, Маркузе, Хоркхаймера и Сартра объединяли общие нападки на науку и отрицание материализма, что коренилось в утверждении о том, что противоречие есть принцип реальности, а не разума — при том, что диалектический материализм, которого придерживались Лукач и Альтюсер, был лишь натуралистической разновидностью того же скрытого идеализма. Оба были производными метафизической критики мышления Гегеля, целью которой было философское уничтожение материи.

Школы Делла Вольпе и Альтюсера имели общие черты — враждебность к системе Гегеля и решительное подчеркивание научного характера «Капитала» Маркса. Тема отчуждения была заклеймена Альтюсером как архигегельянская, а ее отрицание — была предпосылкой научного материализма. Колетти, критикуя Гегеля радикально и глубоко, считал концепцию отчуждения центральной в работе зрелого Маркса. Пересечение линий иногда далеко отстоит от марксизма по сути. Критика Альтюсера была направлена против Сартра, доминировавшего во Франции в 60-х гг. Колетти в основном критиковал Франкфуртскую школу и рассматривал двойственность марксизма как науки и революции. Дополнительные связи каждого теоретика с различными течениями в современной буржуазной культуре углубляет проблему сходства и расхождения между западными марксистами. Можно говорить и о двусмысленности в отношении западных марксистов к коммунизму, что нашло свое яркое интеллектуальное отражение в трудах Сартра.

Проблема отношения между марксизмом и Гегелем, по мнению итальянских марксистов, стала ключевым вопросом в том постоянном пересмотре собственной феноменальной формы, который должен проделывать теоретический марксизм при подходе к конкретным проблемам определенной исторической фазы классовой борьбы. «Соотносить Маркса с Марксом» — это не филологическая операция, а классификация теоретических методов и самих теорий в данный конкретный период. Возврат к Марксу означает постановку вопроса о значении тех орудий и методов, которые дали классики, а также о значении различных идеологических форм марксизма, выработанных на Западе начиная с 30—40-х гг. Характерно одно — грамши-

анцы, тольяттинцы, гегелевско-экзистенциалистские марксисты, марксисты неопозитивистские, фрейдистские, структуралистские, аналитические, несмотря на все их глубокие разногласия, сходятся в одном — в боязни малейшего подозрения о их связи с вульгарным или механистическим материализмом. Из-за боязни этого «греха» они вместе с вульгарностью и механицизмом (посредством диалектики историцизма, марксистского гуманизма или соединения марксизма с эмпириокритицистской и прагматистской эпистемологией) отбрасывают прочь и материализм как таковой.

Отметим тот факт, что неомарксисты много говорят о диалектике, апеллируют к ней, но в действительности не понимают (или преднамеренно поправляют) роль метода диалектики в общей структуре марксистской теории. В сущности, они пытаются сводить марксизм только к методу, игнорируя, что он обязательно выступает как диалектическое единство теории и метода. Конечно, те или иные теоретические положения марксизма в изменяющейся исторической обстановке могут утратить свою актуальность. Марксизм, только будучи научным объяснением действительности, может выступить и как метод дальнейшего ее познания и преобразования.

Новое в теории западного марксизма

В первую очередь западный марксизм большей частью сосредоточился на анализе надстройки (типов мышления и поведения, правовых и репрессивных институтов, идеологических систем и т. д., задача которых — поддерживать существующий социальный строй), на тех элементах, которые больше всего отдалены от экономического базиса. По преимуществу в их фокусе — культура и искусство. Лукач, Адорно, Беньямин, Гольдман, Лефевр, Вольпе, Маркузе, Сартр, Альтюсер, Джеймисон рассматривают эстетику как мост, соединяющий философию с реальным миром. Для классического или доктринального марксизма искусство — вторичный по отношению к социально-экономической реальности вопрос. Это «зеркало» классовой борьбы и оно должно по возможности наиболее адекватно отражать происходящее в социально-экономическом плане. В неомарксизме эстетическая форма приобрела важное значение потому, что «эстетическое» для неомарксистов — это по преимуществу форма социального. Иначе говоря, эстетичекая форма — это способ данности социального.

И только «моральный галилеизм» Делла Вольпе, соединяющий марксизм и научный метод, был направлен на создание «марксистской логики», как универсальной науки, которая была бы не труднообъяснимым поверхностным соединением диалектики и классической формальной логики, предложенным Энгельсом, ни теорией отражения, которую Вольпе отрицает за гносеологическую некритичность, как Брехт отвергал ее из-за эстетической некритичности. Грамши предложил понятие «гегемония». Воспринял его от Плеханова и Аксельрод, но вложил в него новый смысл — описывал огромную силу и сложную организацию буржуазного классового правления в Западной Европе, что воспрепятствовало повторению Октября в Европе. Система власти основана на гегемонии; контролирующим механизмом служит школа, церковь, пресса, партии и ассоциации.

Общества без гегемонии не бывает. Борьба между двумя классами за господство — борьба двух гегемоний. Кризис гегемонии неминуем (в этом

суть революции), он выявляет пустоты в структурах власти, создаваемые одним из непокорных классов. Развивается новый руководящий класс, заявляющий свои права на гегемонию. Различие между господством и гегемонией ведет Грамши к уяснению разницы между обществом политическим (в форме государства, власти как силы) и обществом гражданским (взаимосвязи отношений как институтов: партий, церкви, печати, школы). Посредством этих институтов претендующий на гегемонию класс реализует свои верования, ценности и идеалы, создавая некое морально-интеллектуальное единство социальных групп, свой образ культуры, свою шкалу ценностей и укореняет их в массовой национальной культуре как детерминант социальных перемен.

Между Востоком и Западом: австромарксизм и Франкфуртская школа

Особую роль имеет австро-марксистская школа, возникшая в начале XX в. (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, О. Бауэр), которые были объединены характером своей научной деятельности, когда Штаммлер, Виндельбанд и Риккерт критиковали марксизм с точки зрения философии. В философии они находились под влиянием неокантианцев и пытались вырабатывать новые гносеологические и научно-теоретические основания марксизма. Все они учились в основном у профессора государства и права при Венском университете **Карла Грюнберга** (1861—1940), который наряду с А. Лабриолой был первым профессором марксистской ориентации. Марксистский исследовательский институт и был возглавлен Грюнбергом, затем во главе стоит Фридрих Поллок (1927) и Макс Хоркхаймер (1931). В журнале института публикуются работы К. Корша, Д. Лукача, Д. Рязанова, Г. Гроссмана, Т. Адорно, литературоведов Л. Левенталя, В. Беньямина, психоаналитиков Э. Фромма и Г. Маркузе и других. Первые проблемы, которые исследовались — соотношение между различными областями культуры, их независимость друг от друга и закономерности их изменения. Теоретик-критик ищет путь рационального развития общества, где нет эксплуатации. Все они нашли пристанище после 1933 г. в Колумбийском университете Нью-Йорка. После окончания войны вначале Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ф. Поллок, а затем А. Шмидт, О. Негт и Ю. Хабермас вернулись во Франкфурт.

Основы критической теории ***Франкфуртской школы*** отчасти напоминали взгляды Лукача на марксизм, поскольку относились к социальной науке (и к науке вообще), как к чему-то, что тоже участвует в создании социальных условий, в которых живут люди, поэтому они критиковали веру позитивистов в абсолютную объективную науку. В работе «Диалектика просвещения» (1947) Хоркхаймер и Адорно утверждают, что вера периода Просвещения в способность разума создать лучшее и более свободное общество должна быть поставлена под сомнение. Разум обратился в свою противоположность, в неразумность и гнет. Он стал скорее инструментальным, чем критичным. Адорно утверждает, что негативная диалектика должна перевернуть ложную уверенность философских систем и актуализировать индивидуальное.

Франкфуртская философско-социологическая школа стала поставщиком таких теоретических положений (в частности, идей абстрактного

гуманизма, технической рациональности, негативной диалектики и т. д.), которые активно используются неомарксизмом. К тому же они объявили себя законными наследниками исторического материализма К. Маркса, «интеллектуальной совестью левых». Они заявили о своем намерении в «новых социальных условиях» «по-новому интерпретировать К. Маркса», дать «новую» марксистскую теорию общества. Франкфуртские теоретики заявляют, что противопоставляют свою «критическую теорию общества» «традиционной теории», которая, базируясь на философском материализме, на естествознании, якобы позитивистски, апологетически относится к действительности. Подобная трактовка традиционной теории марксизма служит им для отказа от материалистического философско-теоретического фундамента социальной концепции, что неизбежно связано с отказом от признания каких-либо объективных закономерностей общественного развития и в конечном счете оборачивается субъективистско-антропологической переработкой марксистских социологических категорий. По мнению франкфуртских теоретиков, развитие техники, «технологическая рациональность» создали парадоксальную ситуацию: по мере увеличения власти человека над природой растет его зависимость от «технологического универсума», который, в конце концов, якобы полностью растворяет собственное «я» человека. Именно технология, подчеркивают неомарксисты, в современных условиях становится новой господствующей формой социального порабощения, более действенной и эффективной, чем все прежние формы. Так техника им превращается во вневременной и внеисторический источник отчуждения и угнетения человека.

Макс Хоркхаймер (1895—1973) утверждал, что прибыль и планирование порождает репрессии, фашизм. Логика структуры индустриального общества заменила плановый принцип прибылью, положив в основание этого общества понятие рациональности, так что коммунизм, как госкапитализм, оказался заурядной версией авторитарного государства. Исследование исторической логики западной цивилизации и инструментального разума приводит его к выводу, что эмансипация человека может обернуться эпохой варварства. Неотделимый от природы цивилизованный разум породил болезнь господства над природой, что в итоге сделало человека инструментом, ибо техника, расширяя горизонты мысли и действия, лишает человека автономии, силы воображения и независимости собственного суждения. Прогресс угрожает разрушением идеи человека и философией индустриального общества становится философия расчетливого разума, при котором мышление не более чем инструмент социальных действий. Тогда как объективистские философии оказались несостоятельными, массовая культура навязывает неадекватный образ жизни, «продуктивность» соизмеряется с пользой, так что разум доложен разоблачить свое неподлинное бытие. Закономерно, что Хоркхаймер в «Ностальгии по совершенно Иному» (1961) заявляет, что социальное положение пролетариата улучшается и без революции, что существует и непролетарская солидарность, что наша конечность не доказывает существования Бога, а теология стала выражением ностальгии по справедливости, так что у философа остается одна задача — критика существующего порядка бездушной социальной организации.

Герберт Маркузе (1898—1979) уже в первых своих работах «Онтология Гегеля и основание теории историчности» и «Новые источники к изложе-

нию исторического материализма» предпринял открытый пересмотр марксизма с позиций хайдеггеровского экзистенциализма. Он пытался доказать, что К. Маркс наиболее аутентично изложил свою гуманистическую теорию в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», что в «Капитале» гуманистическая проблематика якобы отодвинута на второй план, и поэтому, чтобы сегодняшнюю теорию и практику социализма увидеть в «новом», «подлинно марксистском» свете, следует якобы обратиться именно к ранним произведениям Маркса, интерпретация которых будто бы ставит дискуссию о происхождении и сущности исторического материализма «на твердую почву». Апеллируя к «молодому Марксу», Маркузе игнорирует конкретные классовые противоречия, классовую борьбу, подменяет их абстрактно-антропологическим противоречием между сущностью и существованием человека. В экзистенциалистском духе он искажает понимание Марксом отчуждения, интерпретирует его как всечеловеческий, антропологический феномен и выводит из него «катастрофу человека», которая перед лицом экономической и политической власти требует радикальной, первично-антропологической, психобиологической революции.

Маркузе утверждал, что культура, или цивилизация, подавила человеческие инстинкты («Эрос и цивилизация», 1955): трансформировала принцип удовольствия в принцип реальности, что сделало инстинкты превратностями психического аппарата цивилизации (по Фрейду), а человека «организованным Я». Освобождение от прошлого не заканчивается примирением с настоящим. Науку и технику можно трансформировать путем бунта и «раскрепощения чувственности». Его «Одномерный человек» (1964), показывает человека в тоталитарном обществе одного измерения, без оппозиции, когда технический универсум стремится стать политическим универсумом и превратить природу в простой объект подавления. Техника, согласно Маркузе, это не просто средство покорения природы, она, как и научное познание, превращается в господствующую идеологию современного капиталистического общества. Поздний капитализм уже не нуждается в идеологии, возвышающейся над непосредственным материальным производством. Сам производственный процесс становится новой и чрезвычайно эффективной идеологией и политикой. Развитие капитализма изменило структуру и функции классов, рабочий класс, интегрированный системой, потерял роль трансформирующего исторического фактора, так что борьба за обновление не может идти путем, указанным Марксом. В итоге в «Очерке об освобождении» (1969) он заявляет, что необходимо соединить социально-экономическую и экзистенциальную революцию. Согласно Маркузе, развитие производительных сил стало инволюцией, а изобилие позволило капитализму интегрировать пролетариат в монолитный социальный порядок подавления и конформизма, в котором он перестал себя ощущать отдельным и эксплуатируемым классом. Демократия просто превратилась в личину, прикрывающую *господство терпимости,* в гибкое орудие манипулирования в гомогенной системе, в которой массы, лишенные негативного сознания, механически сами себе выбирают правителей и хозяев.

Наследником франкфуртцев является в наше время **Юрген Хабермас** (р. 1929), который работал с Э. Ротхакером, М. Хоркхаймером, Т. Адорно и с социальным философом марксистской ориентации В. Абендротом. Круг источников, синтезированных в его теориях, чрезвычайно широк. Испытав сильное влияние Маркса и марксизма, он приобщился к традиции Франк-

фуртской школы как «бескомпромиссный ревизионист», однако сразу стал отходить от их толкований, полагая, что философия должна осмысливать политические процессы. Соглашаясь с Марксом относительно труда и языка, как главных факторов антропогенеза, отделяющих человека от животных, он полагает, что Маркс гиперболизирует значение труда (ловушка инструментального рассуждения), забывая о роли языка (который возвышает нас над природой), коммуникации и моральных установках, которые решительно выделяют человека из животных. Примат экономики недостаточен для объяснения развития современной эпохи, что дает ему основание переформулировать идею способа производства: каждый тип общества управляется своим собственным институциональным комплексом.

Доминирующими и определяющими чертами современного этапа для Хабермаса выступает «логика развития» человеческого сознания, т. е. господство инструментального знания (уже достигшего критической отметки) и технократического мышления, когда прогрессирующий рационализм общественных решений и компьютеризация демонстрируют неадекватность социолого-экономических, классовых марксистских установок в понимании общества. Соединение теорий социального действия и социальной структуры, по его мнению, призвано разрешить современные проблемы. Однако он допускает двойное упрощение, сводя действие к взаимодействию и рассматривая любое взаимодействие как эквивалент «коммуникативного действия», при этом не определяя четко механизм эволюционных изменений, сводя политическую сферу к простым коммуникативным связям, повторяя структурных функционалистов в разграничении системной и социальной интеграции. В конечном итоге, Хабермас перешел на умеренно-либеральные позиции, создав теорию общественной эволюции, которая смещает анализ капитализма в сторону мягкой критики общественных патологий, чье излечение благодушно видится делом «коммуникативного разума», неуклонно раздвигающего сферу демократической общественности.

Таким образом, эти философы ввели, отразили и предварили реальные и острые проблемы общества. Так, Грамши говорил о гегемонии, а отражал будущую стабилизацию капитализма. Мысли Адорно о природе обрели актуальность в экологических дебатах. Анализ сексуальности Маркузе — предчувствие самоинституциональных эротических организаций, эмансипации как расслабления, характерной для буржуазной культуры 60-х гг. Погружению Альтюсера в идеологию способствовала волна студенческих выступлений конца 60-х. Сартр наметил схему неизбежного формирования и разрастания бюрократии после социальных революций в отсталых странах. Неомарксисты пытаются внушить, будто истинная оппозиция современному капиталистическому строю сосредотачивается на его «внешней стороне», на «периферии» буржуазного общества, провозглашая в качестве подлинно революционной силы (в зависимости от ситуаций) либо интеллигенцию, прежде всего студенчество, либо молодежь вообще, либо национальные меньшинства, либо даже группы люмпен-пролетариата и т. п. Лишь эти социальные слои и группы — «аутсайдеры» — способны, по их мнению, к «великому отказу», к «тотальному отрицанию» капитализма как наиболее адекватному средству борьбы за «новое общество».

Заслуги западных неомарксистов — в выводах. Величие идей классиков нуждается в дополнительных доказательствах. Есть три круга проблем, в

которых теория Маркса представляется наиболее уязвимой с точки зрения современного видения перспективы: 1) его отношение к капиталистическому государству. Признано, что он не дал анализ демократии, недооценивал репрессивный характер «пацифистских» государств (Англии, Дании, США), ему не удалось дать стройное учение о классовой власти буржуазии; 2) он не уловил огромные сопутствующие изменения, сдвиги в международной государственной системе второй половины XIX в. Поражение революции 1848 г. привело его к ошибочному выводу о невозможности в будущем буржуазных революций из-за повсеместного страха капитала перед рабочим классом. Последние годы его жизни как раз и были шествием буржуазных революций (Германии, Италии, США. Японии и др.) и проходили они под знамением национализма, а не демократии, Маркс же предполагал устранить национальные различия в новой общности; 3) экономические идеи «Капитала» небезупречны. Заслуживает внимания теория стоимости, но игнорируется проблема исчисления самих затрат труда и превращение последних в цены, различие между производительным и непроизводительным трудом. Сомнительный постулат о тенденции нормы прибыли к снижению и постулат о постоянно увеличивающейся классовой поляризации между буржуазией и пролетариатом. Ни одно из них не получило адекватного подтверждения. Первое подразумевало экономический крах капитализма, второе — социальный крах или из-за обнищания пролетариата, или его абсолютной численности. **Эрнст Мандель** (1923—1995), один из крупнейших марксистов второй половины XX в., теоретик и практик Четвертого интернационала, участник революции 1968 г., первым заговорил о позднем капитализме («Поздний капитализм», 1972), или «капитализме третьей стадии», т. е. более «очищенной» форме, нежели та, которая была известна Марксу. Аргументация Манделя в критике позднего капитализма опиралась в основном на экономическую и политическую теории К. Маркса, В.И. Ленина, Р. Люксембург, Л.Д. Троцкого. Еще в работе «Марксистская экономическая теория» Э. Мандель писал, что основным противоречием эпохи «позднего капитализма» является «противоречие перенакопления», которое проявляется, с одной стороны, «в наличии массы денежного капитала, для которого не находится более сфер приложения», а с другой — «в неполной загрузке производительных мощностей». Он выдвинул идею развития «третьей технологической революции» и всеобщей автоматизации как абсолютного предела для существования позднего капитализма. К общему обострению противоречий воспроизводства добавляется, по мнению Э. Манделя, влияние длинных волн в развитии производственных сил. В 70-х гг. — это «длинная волна стагнационного характера».

Практически не проводится работа по *марксистской стратегии*. В методологическом плане как наиболее значимая выступает марксистская стратегия с той корректировкой по отношению к классическому пониманию, согласно которой отчуждение не есть сугубо отрицательный феномен, а феномен, обладающий сложной, двойственной природой. Поскольку имеется наличие связи отчуждения и исторического развития в том плане, что отчуждение, истолкованное как объективно существующее общественное отношение, выступает посредством этого в качестве существенного противоречия общественной жизни. Альтернативных тенденций не появилось. Из марксистской традиционной сферы совсем выпали такие темы, как семья, сексуальность, гендерные проблемы, хотя Энгельс и прилагал к этому

усилия. Демография — непознанная и неисследованная область истории. Какова связь между уничтожением неравенства полов и построением бесклассового общества? Нельзя отождествлять одно с другим. Универсализм международного мира — тоже проблема, как и поиски мира без войны. Есть и область переосмысления — это то, что можно назвать социально-культурной моделью «уравнивания свобод», т. е. средств уничтожения классового неравенства и неравенства между полами после передачи средств производства непосредственным производителям.

Работа **Алека Ноува** (1915—1994) (Alec Nove, урожд. Александр Новаковский, член Британской академии наук, почетный профессор экономики университета Глазго, «патриарх экономической советологии») «Экономика практически осуществимого социализма» (1983) похоронила целое столетие неисследованных иллюзий и предубеждений относительно того, что может находиться по другую сторону капитала. Он представил, как может выглядеть социалистическая экономика в условиях демократии. Подход основан на том, что при социализме во всех формах планирования должна главенствовать стоимость, созданная трудом; что план может полностью заменить рынок; что само централизованное планирование может преодолеть противоречия между различными уровнями принятия решений; что на смену разделения труда может прийти перераспределение функций и навыков. Этим *ложным* представлениям Ноув противопоставляет следующее: соображения спроса и выгодности при социализме должны быть главными; что рынок и деньги необходимы как самые эффективные посредники демократического выбора на уровне микроэкономики в условиях массового потребления и это не противоречит генплану; необходимы самые разнообразные типы общественной собственности и производства в любой «свободной ассоциации производителей» (госсобственность, институты финансирования, самостоятельные кооперативы и индивидуалы). Ирония в том, что его работа, как сугубо реалистическая, основана на типично утопической абстракции, далекой от исторической действительности, от реальных сил.

С другой стороны, есть и особые работы типа «Капиталистическая революция» (1986) **Питера Бергера** (р. 1929) — виднейшего теоретика американского неоконсерватизма, который поставил новые вопросы для социальной мысли на основе создания широкой, универсального охвата теории капиталистического развития, которая помогла бы ответить на наиболее важные вопросы современности. Признавая заслуги Маркса, Вебера, Шумпетера, Хайека, идеи которых он в той или иной степени использует, Бергер пытается построить целостную теорию капитализма. Она необходима, чтобы посмотреть на современный мир как на «гигантскую лабораторию, где совершается химическая реакция процесса модернизации». Ключевым понятием его теории является «экономическая культура», означающая, что экономические процессы должны рассматриваться не сами по себе, а в социально-политическом и культурном контекстах. Маркса Бергер оценивает весьма высоко и считает, что это был единственный, кто пытался «интегрировать в единую теоретическую конструкцию экономическое, социальное, политическое и культурное измерение капиталистического феномена». Вопреки заявлениям неомарксистов, современный «поздний» капитализм не изменил своей эксплуататорской, угнетательской сущности. Современный капитализм — новая ступень, новая форма капитализма, характеризующаяся возросшим подчинением всей экономики, других сфер общественной жиз-

ни власти транснациональных капиталистических монополий, что особенно ярко проявляется в прямом использовании государственного аппарата господствующими группами финансового капитала. Поэтому все противоречия, характерные для домонополистического капитализма отнюдь не исчезли, а дополнились новыми. Будучи революционной силой, индустриальный капитализм революционизирует и систему социальной стратификации, прогрессивно заменяя сословную систему классовой, несравнимо более открытой, способствующей более свободному перемещению индивида из одной страты в другую.

По мнению социолога, каждое индустриальное общество создает сходную структуру возможностей, определяемую экономическими, технологическими и демографическими факторами. Основным классовым противоречием современного капитализма Бергер считает не антагонизм рабочего класса и буржуазии, а конфликт между старым средним классом (занятым в сфере производства, распределения материальных благ и обслуживания) и новым средним классом (занятым в производстве и распространении символического знания). По мнению Бергера, основным антагонистом капитализма является новый «класс знания», включающий менеджеров, ученых, техников, преподавателей и т. д., поскольку именно этот новый класс заинтересован в политике перераспределения доходов, а не в наращивании темпов развития производства. Этим он объясняет как движение «новых левых», так и любую критику капитализма «слева». Фактически Бергер признает, что интересы «техно-структуры» (Гэлбрейт) или «когнитариата» (Тоффлер) противоречат интересам владельцев частной собственности и что отстаиваемые неоконсерваторами институты критикуются новым «классом знания», более всего угрожающего капитализму.

Вывод таков: «У марксизма нет оснований покидать свою выгодную позицию, которая заключается в том, чтобы заниматься поисками сил, способных вести эффективные действия, направленные на смещение объективно существующих структур», писал П. Андерсен.

Структуралистский марксизм: школа Альтюсера. Основные идеи изложены в работах **Луи Альтюсера** (1918—1990) и **Никоса Пулантцаса** (1936—1980) в 60-е гг. Их концепция была противопоставлена «волюнтаризму» и «экономизму» теоретического марксизма. Авторы декларировали «очищение» марксистской истории и описание действительных утверждений Маркса, но Альтюсер по-своему развивает и интерпретирует многие классические идеи. Пулантцас считал, что «каждая социальная формация или исторически существующее общество есть структурное со-существование нескольких способов производства».

Структуралистский марксизм (антрополог Морис Годелье, бывшие студенты Луи Альтюсера — Э. Балибар, Ж. Рансьер, Д. Лекур, П. Реймон) пытается максимально широко осмыслить социальную реальность, двигаясь от общества к поведению личности. Методологические противоречия обнаружились у Альтюсера сразу — они в смешении марксистских и структуралистских «метафизических предположений». С одной стороны, наблюдаемый мир в некоторой степени «создается» структурой используемой теории (наши представления о мире и есть сам мир), а с другой — как марксист он утверждает «научность» своих конструкций, поскольку они являются подлинным отражением реальности и способны ее объяснять, прогнозировать и изменять. Пытаясь преодолеть это противоречие, он вводит критерии «на-

учности» теории: открытость по проблематике, определенным «порядком экспозиции» (логически стройной и рациональной).

Используемые понятия (практика, структура, их соединение — социально-экономическая формация) восходят к марксистской терминологии. Практика выступает синонимом деятельности, действия, моделью ее служит экономическая деятельность, состоящая из исходного материала (мотивы, опыт, сырье), средств производства (способов достижения цели) и конечного продукта (результата действия). Из всех видов практики он выделяет три основные: экономическую, политическую и идеологическую, которые включают в себя большинство аспектов социальной жизни. Логика взаимоотношений, или «структура» основных практик, составляют соответствующие «уровни обществ», взаимоотношения которых и составляют социальную формацию (структуру структур). Движущей силой развития общества являются противоречия, имеющиеся на каждом уровне (но наиболее важные — экономические, скрытые внешними политико-идеологическими), так что изменения социальной системы есть результат взаимоотношения противоречий разных уровней во внутренней структуре структур. Соотношение противоречий в структуре структур называется сверхдетерминацией.

В совместной работе со своим учеником Этьеном Балибаром (Читать «Капитал») Альтюсер определяет способ производства как логику взаимоотношений элементов экономической практики (средства производства), в которых важную роль играют «социальные позиции» (работающих и не участвующих в производстве людей). Связи между элементами неизменны и делятся на отношения собственности и отношения контроля. Комбинация этих отношений между тремя элементами (и механизм присвоения прибавочного продукта) дают четыре типа способа производства — феодализм, промежуточный, капитализм, социализм. Это структуралистское рассмотрение способа производства дает нетрадиционную концепцию классовой структуры общества: внутренняя структура экономического уровня (способ производства) позволяет обнаружить собственно внутренние структуры политического и идеологического уровней. Но в действительности Альтюсер и его последователи рассматривают «поверхностные» институты, ибо не признают «свободу воли» автономной «подсистемы личности».

Специфичность марксизма в том, что он выступает по мере своего развития в одной из трех функций — апологетической, экзегетической или практической. Последняя функция делит мир на основе классовых антагонизмов, а науку на «буржуазную» и «пролетарскую». Альтюсер разделяет науку и идеологию, которая предстает у него не описательной теорией реальности, а «волей, надеждой и ностальгией». Поиск новой концепции науки и отстаивание «радикальной специфичности» Маркса выливается у него в разделение сочинений раннего Маркса (предыстория, вначале он рационалист и либерал в духе Канта и Фихте, затем «рационалист-коммунитарий» и ученик Фейербаха) и только с 1845 г. — переход в «эпистемологическом изломе» от идеологии к науке, в результате которого возобладали новые категории научного познания истории: не сущность человека и отчуждение, а производительные силы и производственные отношения.

Заслуга Альтюсера в обосновании им вывода о новом прочтении произведений классиков марксизма, в той тщательности, с которой он подходит к анализу произведений Маркса, в постановке им новых проблем, требующих исследований в рамках марксизма, наконец, в создании им собственной фи-

лософской школы. Его деятельность была отражением идейной борьбы с «гуманистической» ревизией марксизма, осуществленной Р. Гароди. Суть ее сводилась к объявлению «любого гуманизма» спекуляцией, к призывам отказаться от рассмотрения каких-либо антропологических проблем. Что касается проблемы гуманизма, то Альтюсер исходит из существования различных видов гуманизма, того, что отличительным признаком социалистического гуманизма является принцип диктатуры пролетариата, из того, что понятие гуманизма — это понятие из области идеологии, а не науки. В этом смысле марксизм как наука представляет собой, по мнению Альтюсера, «теоретический антигуманизм», а гуманистическая проблематика характерна лишь для молодого Маркса.

Заметим, что здесь важно учесть сущность идейной эволюции эпистемологической концепции Л. Альтюсера. Первоначально французский мыслитель исходил из тех идей, которые не были непосредственно связаны со структурализмом, хотя имели «внешнее» сходство с последним (теоретический антигуманизм, антиэмпиризм, теоретико-познавательный антиэгалитаризм, антиисторизм, антиидеологизм). Поздний Альтюсер более тщательно подходит к определению содержания главных понятий своей концепции, стремясь тем самым полностью отмежеваться от структурализма. Методологический прием, который использовался им в течение всего его творчества, — идея «симптомального чтения» трудов классиков марксизма, отражает стремление Альтюсера понять тот метод, которым руководствовались сами классики, использовать его для адекватного прочтения их произведений, что, с его точки зрения, является основой для дальнейшего развития марксистской философии. Центральными понятиями эпистемологии Альтюсера являются понятия «проблематики» и «эпистемологического разрыва», которые используются им в качестве средства для структурного анализа текста. Их применение связывает Альтюсера с «неорационализмом», в частности, с концепцией эволюции «теоретических формаций» Г. Башляра.

Структуралистская двухтомная работа под редакцией **Антони Катлера** «„Капитал" К. Маркса и капитализм сегодня» (1975) пересматривает марксизм с точки зрения стройности его логических построений. Очистить структуралистский марксизм от противоречий пытаются постструктуралисты-альтюсерианцы из Англии П. Херст и Б. Хайндесс. Через анализ «контекста» и «ситуации» расовых, половых и национальных конфликтов они приходят к выводу о невозможности их интерпретации в марксистско-альтюсерианских категориях, отрицая саму идею социально-экономической формации. Только структурализм дает способ описания сущности «свободно текущих идеологических и политических явлений». Как правые, так и левые теоретики поставили под сомнение возвращение альтюсерианцев к «истинному смыслу» работ К. Маркса. Так М. Фуко заявил, что противопоставление «реальной бороды» Маркса «фальшивому носу» Сталина — напрасная трата времени.

Истрепанного слова «диалектика» хотели избежать и предпочитали называть критику Марксом политической экономии анализом «логики капитала». **Роман Роздольский** (1898 – 1967), признанный лидер в исследовании трудов Маркса, переписывался с целым рядом видных марксистских мыслителей, включая Эрнеста Манделя, Исаака Дойчера, Пауля Маттика и Карла Корша. В его комментариям к «Очеркам критики политической экономии» Маркса, изданных в 2 томах «К истории создания Марксова „Капитала"»

(1968—1969), он показал, что Маркс работал на двух разных уровнях абстракции. В первой книге «капитал вообще», а третьей — «капитал в формах его проявления». И не только в молодости, но и в зрелом состоянии, Маркс — под влиянием Гегеля. Это дает ключ к пониманию Марксовой критики экономии как теории о том, каким образом понятие капитала (потребительская стоимость, меновая стоимость, наемный труд и т. п.) во все большей мере организовывало собой общественные условия. В отличие от Альтюсера, который видел экономику, политику и идеологию как относительно автономные структуры, сторонники логики капитала рассматривали экономическую теорию Маркса в первую очередь как теорию о буржуазном *обществе* (а не только экономики). Речь идет о том, что понятие капитала логически развивается в истории.

Теоретики логики капитала (Роздольский, Зелены, Выгодский) дают возможность переориентации исследований в западном марксизме на анализ современного государства, школы, социализации и т. д. Но общим была работа с диалектикой форм сущности и явления, что являлось, по их мнению, особым методом Маркса в анализе капитала. Сущность в логике капитала означает скорее скрытую структуру, которая все более проявляется в действительности: логика капитала пытается вторгнуться в действительность, и люди могут и должны этому оказать сопротивление. Но развитие государства, реформы школы, процессы социализации, даже мысли и чувства людей по мере развития капитализма все более подчиняются «логике капитала», мысль такова — капиталистическая экономика, в буквальном смысле, все более «обобществляется», все больше сфер подпадает под капиталистический принцип формирования капитала посредством извлечения прибавочной стоимости. Триумф логики капитализма настолько всеобщий, что модернистское разделение в социальных сферах приходит в упадок. Культурное становится экономическим, а экономическое и политическое превращается «в множество форм культуры». Эти идеи своеобразно развиваются Ф. Джеймисоном.

Фредрик Джеймисон (1934 г.р.) — американский философ и культуролог, является ведущим представителем современного западного марксизма — Марксизм и форма: Диалектические теории литературы XX века (1971); Тюрьма языка (1972); Политическое бессознательное (1981); Поздний марксизм (1990); Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма (1991); Валентности диалектики (2009) и др. Он принадлежит к «левому деконструктивизму» или неомарксизму, с явным влиянием книги П. Рикера «Об интерпретации», поскольку разграничивает негативную, деструктивную и позитивную герменевтику. Первая демистифицирует иллюзии — эта традиция выводится Джеймисоном из идей Маркса, Ницше, Фрейда и Дерриды и объявляется близкой марксистской критике «ложного сознания». Вторая пытается получить доступ к «сущностным истокам жизни» и связывается с диалогичностью и карнавальностью М. Бахтина, социальным утопизмом франкфуртских социологов и «антропологической марксистской философией» Э. Блоха с ее «принципом надежды». Джеймисон утверждает, что марксизм на сегодня «является единственной живой философией, которая обладает концепцией единого целостного знания и монизма дисциплинарных полей; он пронизывает насквозь сложившиеся ведомственные и институциональные структуры и восстанавливает понятие универсального объекта изучения, подводя фундамент под кажущиеся разрозненные иссле-

дования в экономической, политологической, культурологической, психоаналитической и прочих областях».

Джеймисон работает в рамках «критики культуры» и пытается создать свой вариант философии. Для левых деконструктивный анализ — часть «культурных исследований», или «дискурсивных практик» как риторических конструктов, обеспечивающих власть господствующих идеологий через соответствующую идеологическую «корректировку» и редактуру «общекультурного знания» той или иной исторической эпохи. Джеймисон вместо «вульгарно-марксистской теории уровней», основывающейся на соотношении базиса и надстройки, где «главной определяющей инстанцией» является экономика, предлагает схему «альтюсеровского понимания проблемы», в которой способ производства отождествляется со структурой в целом или со «структурой во всей ее совокупности». История в этом случае «доступна нам не только в текстуальной форме, и наша попытка постичь ее, как и саму реальность, неизбежно проходит через предварительную стадию ее текстуализации, нарративизации в политическом бессознательном». С другой стороны, эстетическое для него — это форма социального, способ данности социального. Но также эстетический акт сам по себе, структурно, есть акт идеологический.

Принадлежа левому крылу теоретиков культуры, он сочетает современный аналитический аппарат (психоанализ, лингвистика, текстуальный анализ) с критической отстраненностью к современному состоянию общества и определяющим типам рефлексии над ним (сциентистского толка или ориентированных на «свободную игру»). Будучи автором неомарксистской концепции постмодернистской культуры, Джеймисон приспособил марксистскую теорию к анализу постмодернистских культурных и социальных форм. Он показывает, что в то время как марксизм предоставляет широкие рамки для анализа капитализма и его системных эффектов, постмодернизм является лишь очередной культурной доминантой, которая как раз и поддается наиболее продуктивному анализу в рамках марксистской теории. Джеймисон заявляет, что сама постановка вопроса о «смерти марксизма» является абсурдной, а рассмотрение «отжившего и до сих пор актуального» в данном способе философского мышления — не совсем корректным.

Американский философ считает, что марксизм подвергается реинтерпретации на каждом этапе развития капитализма и это совершенно нормально, поскольку он является сложной и совершенной системой, которая способна модифицироваться согласно требованиям современности. Джеймисон составляет периодизацию истории капитализма, связывая различные культурные стили с различными стадиями капиталистического развития. Он постулирует: «реализм, модернизм, постмодернизм соответствуют культурным уровням рыночного капитализма, монополистического капитализма и мультинационального капитализма». Он связывает кризисы марксизма с периодическими преобразованиями капитализма как системы. Возникает эффект новизны: появляются новые проблемы, на которые «прежний» марксизм не может дать ответов. Но, как выясняется, после того, как смятение проходит, данные новые проблемы могут быть помещены в концептуальное поле марксистского анализа. В эпоху капитализма «третьей стадии», пишет Джеймисон, «капитал проник в прежде нетоваризованные зоны мира». Что в капитализме не меняется (он не претерпел принципиальных изменений по сравнению с временами Бернштейна) — так это нацеленность на извлече-

ние прибыли, составляющая основу рыночных отношений. И именно с эффектами подобной нацеленности и призван «работать» марксизм.

Особо можно выделить *постструктуралистское понимание марксизма* **Жака Деррида** (1930—2004), выраженное им в «Позициях» (1972), и *постмодернистское* — в «Призраках Маркса» (1993). Философия Маркса, согласно Жаку Деррида, — это философия возвращения духа, возвращения Разума в современный мир, возомнивший о том, что он свободен от объективных закономерностей, лежащих в основе бытия. Но для того, чтобы марксизм — эта философия революции, т. е. отрицания, — был понят как философия великого восстановления прерванной классической традиции мышления (и не только мышления), потребовался целый век. В интервью он заметил, что марксизм не является чем-то единым, ибо нет одного марксизма, как и единой марксистской практики. Существует некая связь между «открытым марксизмом» (трансформирующейся, неограниченной теорией, а не догмой и стереотипом), на котором он настаивает, и тем, чем он интересуется. Процесс превращения марксизма в открытую систему был медленным, неровным и нерегулярным. Он огорчен антимарксизмом, господствующим во Франции по политическим соображениям, при этом из анализа марксизма им выводится (как и большинством представителей леволиберальной интеллигенции Запада) проблематика бессознательного, представление о языковой природе сознания, весь круг вопросов феноменологически-герменевтического комплекса.

«Призраки Маркса» (книга появилась после посещения Москвы в 1989) — это анализ текстов Маркса через призму их культурной реализации с дополнительными направлениями, идущими к марксизму от Шекспира («Гамлет»), П. Валери («Кризис разума»), Ф. Фукуямы («Конец истории и последний человек») и М. Бланшо («Три голоса Маркса»). Сквозная тема — прояснение взаимоотношений философии и жизни, и попытка «научиться жизни» — проявляется через обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, к теме жизни и смерти, к сопровождающим смерть призракам, фантомам, духам. Мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Призраки, которые анализирует Деррида, это призраки: 1) преследовавшие Маркса, 2) порожденные Марксом, 3) призраки самого марксизма, 4) общество, в котором утвердился марксизм, 5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру. Авторы, анализируемые Деррида, все соединяются по признаку принадлежности к анализу призраков. Само понятие «призрак» близко разуму, на котором основывается весь проект западной культуры.

Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизации, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраков, но наделил их реальным существованием в культурной утопии социалистического государства, так что не изучать их непростительно. Марксизм успешно осуществил то, что стало модой интеллектуалов 90-х гг. — рассуждения о конце истории, философии, человека, культуры. «Апокалиптический тон в философию» был внесен марксизмом. «Похороны философии» необходимо повлекли появление призраков. Призраки Маркса привили культуре мессианский тон. Коммунизм не только начинался как призрак, то таковым и остался, ибо у него нет бытия, ни смерти, и странствия его еще не закончены. Маркс в «Капитале» отождествил образ с призраком, идола с фантазмом. Он пытается уловить

призраки в зеркале онтологии присутствия, как актуальной реальности и объективности. Вывод таков — «мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, что марксизм считал возможным научить нас — жизни».

Стоит упомянуть и о своеобразной трактовке марксизма таким провокативным философом как **Ж. Бодрийяр** (1929—2007). Провокация лежит в самом основании его видения, поскольку мыслить для него значит бросать вызов. Как левый пост-марксист он одним из первых порвал с левыми после 1968-го и стал развивать сокрушительную критику марксизма. Он критикует Маркса за то, что желая изменить мир, он работает на систему. Для Бодрийяра Маркс недостаточно радикален, потому что он искал, в конечном счете, лишь новую форму продуктивизма — утопическую социалистическую модель производства. Маркс опирается на концепты, связанные с метафизикой рыночной экономики. В своей главной работе о Марксе «Зеркало производства» (1973) он написал, то что для марксистов звучит как ересь: «Маркс не занимает того исторического положения, которое позволяет высказывать истину». По Бодрийяру, у Маркса была лишь «перспектива», сводившаяся к представлению о «законах истории и диалектики». Уже в 1973 г. он писал, что все концепты Маркса следует подвергнуть сомнению и что необходима критика структурных пределов марксовых оценок. В общем, вызов, бросаемый Бодрийяром Марксу, сводится к тому, что сочинения последнего уже не объясняют состояние современного общества. У Маркса Бодрийяр обнаруживает негативность по отношению к труду, поскольку труд в его сочинениях возводится в абсолютную ценность и становится идеологическим понятием. В целом Бодрийяр находил, что Маркс сумел предложить скрупулезную критику капитализма своего времени, однако был лишен той радикальности, которая нужна нам сегодня. Маркс не сумел предвидеть, что «капитал, столкнувшись с угрозой своему существованию, выйдет за пределы производственных отношений и политических противоречий, сделавшись автономным и тотатизировав мир в своем собственном образе». Из сочинений Маркса Бодрийяр извлекает мысль о том, что капитал производит социальное бытие (такова его историческая функция).

В 80-е гг. развивается ***аналитический марксизм*** (Джэральд Коэн, Юн Эльстер, Джон Ремер, Эрик Олин Райт, Адам Пржеворски, Филипп Ван Парийс, Сэмюэл Боулз и др.), который стал соперничать с альтюсерианством и отрицающий диалектическую составляющую марксизма. Аналитический марксизм противопоставляет свою концепцию теории сторонников технологического детерминизма, разработанную в рамках неоклассической теории и использующую функциональный подход. Помимо прочего, он пытается примирить марксистские доводы с предпосылками неоклассической теории, создать «марксизм рационального выбора» (за что впоследствии заслужил упреки в «неорикардианстве»). Термин появился в 1986 г., хотя само течение стало складываться в конце 70-х годов, когда выходит книга канадского, но пишущего в Англии, философа Джеральда А. Коэна «Теория истории Карла Маркса. Защита» (1978). В ней он дает подробный анализ понятий исторической теории Маркса — производительные силы, производственные отношения, базис и надстройка. Он считает, что Маркс строит функционалистическую объяснительную модель. «Аналитические марксисты» во многом согласны между собой: их объединяет стремление придать марксистской социальной теории более строгую, «современную» форму,

используя методы исследования и способы доказательства, развившиеся и усовершенствованные за более чем сто лет после смерти Маркса, но главная их задача — построить современную теорию социализма. Их главной задачей стала реконструкция марксистской теории на базе «общепринятых научных методов» и применения современного математического и экономического инструментария. Стараясь по возможности сохранить полученные результаты и критический потенциал теории, аналитические марксисты решительно отказались от применения гегелевской диалектики и методологического холизма. Аналитические марксисты внесли определенный вклад и в развитие теории классовой борьбы. Во введении к сборнику «Аналитический марксизм» Джон Ремер считает, что «неуверенные» победы социализма и «крах» капитализма говорят о «серьезном вызове марксизму», унаследованному от XIX столетия. Но нельзя отбрасывать хорошее орудие только на том основании, что оно не работает в отдельных случаях. Надо выяснить, почему оно в одних случаях работает, а в других — нет, и эта задача исходная для марксистов подобного типа.

Несмотря на то, что время активной работы данной школы было очень недолгим, в ее рамках было создано достаточно большое количество оригинальных трудов в самых различных областях. Наибольшую известность получили теория эксплуатации Дж. Ремера, теория классов Э.О. Райта, реконструкция исторического материализма Дж. Коэна и др. Отдельно можно выделить масштабное исследование «Making Sense of Marx» Юна Эльстера, где была сделана попытка реконструировать основные элементы марксистской теории (трудовая теория стоимости, тенденция нормы прибыли к понижению и т. д.) на основе теории рационального выбора. Эта работа, равно как и «A General Theory of Exploitation and Class» Ремера, активно использовала вальрасианскую теорию общего равновесия и теорию игр. В то же время, далеко не все аналитические марксисты придерживались столь же строгих стандартов методологического индивидуализма и позитивизма. Так, например, Дж. Коэн считал возможным использовать функционалистские объяснения, а Э. Райт ратовал за плюрализм парадигм и реализм в духе Бхаскара, а также признавал нередуцируемость некоторых феноменов на макроуровне.

Полученные в результате периода творческой активности школы результаты были весьма неоднозначны. Так, например, теория оспариваемого обмена Боулза и Гинтиса была близка по духу к неоинституционализму и была спокойно воспринята в экономической науке, в то время как теория классов Райта получила широкое признание в социологии. Напротив, теория эксплуатации Дж. Ремера, несмотря на оригинальный подход и ряд полученных результатов при ограничительных предпосылках, оказалась недостаточно общей относительно первоначального намерения автора и уперлась в некоторое количество проблем, не получивших разрешения, таких, как проблема гетерогенного труда. Сам Ремер признавал, что «не совсем понятно, как аналитические марксисты будут отличаться от таких немарксистских философов, как Рональд Дворкин, Джон Роулз или Амартия Сен». Позже, после того, как сам автор прекратил работу над своей теорией, теорию эксплуатации в этом русле продолжили исследовать Венециани, Скиллман, Йошихара и др. Несмотря на большой объем проделанной работы, Юн Эльстер пришел к выводу, что «теория [трудовой стоимости] в лучшем случае бесполезна, в худшем [что случается нередко] — вредна и вводит в заблуждение», а сама марксистская экономика практически полностью мертва.

Аналитический марксизм обратил внимание на многие противоречия внутри марксистской системы и попытался сделать ее более ясной и точной, систематизировать знания о различных ее аспектах. Если судить о его роли с точки зрения неоклассической аналитической теории, нельзя не отметить, что он привлек внимание ко многим аспектам экономической реальности, которые до этого практически не исследовались (эндогенное формирование предпочтений, эксплуатация и т. д.). Кроме того, изучение и активная критика марксизма рационального выбора способна дать нам некоторые представления об ограничениях стандартных неоклассических инструментов. С точки зрения методологии, своими теоретическими инновациями в марксистской теории аналитический марксизм породил немало ценных дискуссий о преимуществах и недостатках различных вариантов методологии, а взаимодействие между ним и ортодоксальными марксистскими направлениями может помочь нам в изучении строения научных теорий и коммуникации между различными направлениями.

«Аналитики» предлагают усовершенствовать марксистскую теорию общества с помощью логико-математических моделей, применяя модальную логику, теорию рационального выбора и различные формы теорий игр или действий — из собственных предпочтений и т. п. Вопросы, которые ставятся ими, до сих пор вызывают интерес: почему возникли классы как важные коллективные производители действий? Почему эксплуатация, систематическое присвоение прибавочной стоимости является ошибочным? Представляет ли социализм интерес для современных рабочих при капитализме? Является ли возможной социалистическая революция или мирный переход к социализму? Угнетаем ли пролетариат? В своих работах они и пытаются дать ответы на эти вопросы.

Литература

Андерсон П. Размышления о западном марксизме. М., 1991.
Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм // Логос № 3 (48). М., 2005.
Монсон П. Современная западная социология. СПб., 1992.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Философия образования составляла немаловажный компонент систем великих мыслителей. В философии XX в. существовали различные направления и течения философской мысли, которые касались разработки вопросов образования и воспитания, и их представители рассматривали эти вопросы с позиций соответствующих философских представлений: идеализма, реализма, прагматизма, экзистенциализма, томизма и др. Для первой половины XX в. путь формирования философии образования — это приложение фундаментальных философских принципов к образовательной действительности и ее переосмысление, исходя из этих принципов. Ее появление с исторической точки зрения истолковывается как результат особой культурной эволюции, произошедшей в философии XX в. В США, Великобритании и Австралии к возникновению философии образования привели крупнейшие интеллектуальные, социальные и политические движения конца XIX и начала XX вв.

Философы и теоретики образования обращались как к разработке теории образования, так и к наследию философско-образовательной мысли прошлого с целью изучения, сравнения и возможности применения ее идей в практике обучения и воспитания. Первым трудом в США по философии образования стал труд идеалиста Г. Хорна «Философия образования» (1904), объединивший в своей концепции науку, практику и историю образования, представлявший взгляд на философию как «науку наук».

Американский философ, психолог и педагог **Джон Дьюи** (1859 — 1952), пожалуй, одним из первых стал говорить о необходимости разработки новой для того времени философии образования. В работе «Демократия и образование» (1916), которая имела подзаголовок «Введение в философию образования», он высказал мысль о том, что философия может быть определена как общая теория образования. Впоследствии он написал ряд работ по вопросам образования: «Идеалы, цели и методы образования» (1922); «Опыт и образование» (1948) и др., рассматривая их с позиций собственной версии прагматизма, имеющей такие названия, как инструментализм и экспериментализм.

Период непосредственного становления философии образования начинается в середине XX в., когда образование выступает как автономная сфера, как самостоятельная социокультурная система, имеющая свои собственные закономерности функционирования и развития и взаимодействующая с другими подсистемами общества. Происходит универсализация образования, вызванная потребностями личности в постоянном обновлении знаний в условиях возрастающего динамизма общественной жизни; диверсификация и усложнение институций образования; разноречие в трактовке целей и идеалов образования, которое фиксируется как парадигмальность педагогического знания; возникновение новых требований к системе образования, связанных с переходом от индустриального к информационному обществу. Дальнейшее развитие философии образования в XX в. было связано с кри-

зисными явлениями в сфере образования, недостаточной практической эффективностью подходов при решении проблем воспитания и обучения. Важными импульсами для разработки философии образования стали массовые общественные движения за гуманизацию образования, за альтернативные подходы к обучению и т. п.

Образовательное знание дистанцируется от умозрительной философии, на стыке между ними происходит становление философии, специализирующейся в исследовании образовательного знания и ценностей, т. е. выделяется философия образования как особая исследовательская область, как специализированная форма философской концептуализации знаний об образовании, позволяющая прояснять его природу, цели, ценности и т. д., исходя из общефилософских положений и концепций и предлагающая стратегию его дальнейшего развития. Философия образования в данном случае предстает и как область исследования, и как сфера интеллектуального проектирования, позволяющая выстраивать оптимальные стратегии развития общества через образование.

В качестве особого исследовательского направления философия образования выделилась в XX в.: в 1940-х гг. в Колумбийском университете (США) было создано общество, ставившее своей целью исследование философских проблем образования, налаживание плодотворного сотрудничества между философами и теоретиками образования, философской экспертизы образовательных программ, подготовку учебных курсов по философии образования, кадров по этой специальности и т. п. К середине XX в. философия образования институализируется и оформляется в специализированную область в США, Великобритании, Австралии, Канаде, Новой Зеландии и других странах. Дальнейшее концептуальное оформление философии образования осуществлялось на протяжении второй половины XX в.

На сегодняшний день исследовательские сообщества концентрируются вокруг крупных научных журналов, университетов и профессиональных научных сообществ. Наиболее крупными сообществами по философии образования в мире являются: Американское общество философии образования (PES), Общество философии образования Великобритании (PESGB), Общество философии образования Канады (CPES), Общество философии образования Австралии (PESA), Общество философии образования северных стран (Швеция, Финляндия, Исландия, Норвегия), Общество для философского исследования образования США (SPSE), Региональное общество философии образования штата Огайо США (OVPES), Общество Дж. Дьюи по изучению культуры и образования (США) и др. Основными направлениями данных сообществ остаются актуальные насущные проблемы взаимодействия и научного поиска в области философии образования: фундаментальное философское рассмотрение проблем образования; прояснение сходств и различий между различными направлениями философии образования через возможности дискуссии на регулярных конференциях; улучшение преподавания философии образования для студентов и преподавателей; выстраивание плодотворных отношений между исследователями общей философии и исследователями в области философии образования, а также между последними и исследователями других (смежных, пограничных) областей изучения образования и др.

С 1988 г. существует Международная сеть философов образования, которая каждые два года проводит конференции по всему миру. Цель данной

организации — продвижение диалога между философами образования разных стран мира. Ежегодно в мире проходит множество семинаров, конференций, посвященных проблемам философии образования, издаются отдельные журналы или создаются рубрики в уже существующих. В зарубежной науке важными на сегодняшний день являются ведущие рецензируемые журналы: «Research and Methods in Education» (Великобритания), «Educational Theory» (США) и др. Под эгидой Международной сети философов образования издавался журнал «Studies in Philosophy and Education», с 2009 г. — «Ethics and Education».

Философия образования вырабатывает свои специфические понятия, свой инструментарий решения мировоззренческих проблем, отражая образовательную действительность сквозь призму общественных отношений; она способна и призвана обгонять и опережать познавательную деятельность обыденного мировоззренческого сознания, теоретически ставить мировоззренческие проблемы, опираясь на отражение исторических сдвигов в общественной практике образования, которое понимается широко, включающее в себя воспитание, обучение, просвещение.

Сопоставляя различные концепции образования, рефлектируя над их основаниями, выявляя основания каждой из них и подвергая их критическому анализу, философия образования позволяет находить предельные основания образовательной системы и педагогической мысли, которые могут служить почвой для консенсуса столь разноречивых позиций. В философии образования разрабатываются исходные основания общей системы образовательного знания (в том или иной соотношении с его ценностями); основоположения картины образовательной действительности в ее внутренней и внешней детерминации; методологии познания и ценностного осмысления образования (взаимодействие различного типа наук, вненаучного опыта и ценностей); методологии целеполагания, проектирования и практической деятельности в образовании (педагогической, управленческой и т. п.).

Эмпирико-аналитическая традиция философии образования

Эмпирико-аналитическая традиция философии образования использовала понятия и методы бихевиоризма, гештальтпсихологии, психоанализа, а также кибернетический подход к психике человека. Собственно *аналитическая философия образования* возникает в начале 1960-х гг. в США и Англии. Англо-американская аналитическая традиция отличалась стремлением к теоретической определенности. В рамках данного направления происходило обоснование философии образования как учебной дисциплины, путем интеграции образовательного знания методом логического анализа языка, употребляемого в практике образования, шло выявление содержания основных терминов «образование», «обучение», «воспитание», анализ речевых высказываний педагогов. Выведение человека, его автономии, а также целей образования из требований общества, демократии.

Аналитический подход к философии образования был высказан в работах Д. Дж. О'Коннора «Введение в философию образования» (1957), Р. С. Питерса и П. Херста «Логика философии образования» (1971), в коллективной монографии под редакцией Р.С. Питерса «Философия образования» (1973), в которую также вошли исследования Дж. Вудза, У. Дрея, Дж. Уайта, где

предлагались критерии образовательной деятельности (оценка ценностей в образовании; осознание и методы обучения и воспитания, место индивида в целостной модели жизни).

Ричард Стэнли Питерс (род. 1919) и **П. Херст** (род. 1927) в работе «Логика философии образования» (1971) полагают, что философия образования опирается на устоявшиеся отрасли философии и вбирает в себя те отрасли философского знания, которые подходят для решения образовательных проблем. Таким образом, они отмечают междисциплинарный характер философии образования, которая может использовать достижения в области философии психологии, философии истории, науки, математики, а также вопросы этики и социальной философии. Так как философ образования сталкивается и с теоретическими, и с практическими вопросами при изучении образования, то в зависимости от направлений его научного поиска он использует те или иные отрасли философского знания. И здесь философия образования выступает для решения вопросов междисциплинарного характера, как интегрирующая научная область. Она тесно связана с другими («пограничными») науками, имеющими образование в качестве объекта изучения, но при этом качественно отличается от них. Таким образом, философия образования выступает интегративной областью знаний об образовании, где последнее может изучаться самостоятельно с привлечением не только различных философских концепций, школ, направлений, но и междисциплинарного знания (социологии, психологии и т. д.).

На базе бурно развивающейся аналитической философии проводится детальный анализ значений образовательных терминов и понятий в работах И. Шеффлера, У. Солтиса, Г. Лангфорда, Р. Андерсона, Дж. Джэрита, К. Лукаса, У. Франкены и др.

Израиль Шеффлер (род. 1923) в книге «Язык образования» (1960) формирует концептуальную исследовательскую программу аналитической философии образования, исследует ее центральные понятия «знание», «мышление», «учение», «понимание и объяснение», а также такие, как «ментальная дисциплина», «учебный план», «характер развития», отмечая, что образование является не только областью теоретической, но *полем практических начинаний* и решений, выдвижения институциональных программ, которые критикуются, оправдываются и отвергаются. ...Образовательные идеи выполняют не только «дескриптивные» функции, но и функции «политики». Логический анализ языка выводится в более широкий контекст концептуального анализа, рассматривается не как самоцель, а как инструмент для выработки исследовательских, теоретических и практико-ориентированных программ.

Аналитическая философия образования подвергла критике идеологическую индоктринацию, присущую системам англо-американского образования, показала, что современная школа, реформированная в соответствии с философией Д. Дьюи, внушает обучаемым идеологические доктрины без анализа корректности их исходных посылок и нерелевантна требованиям современного общества. В конце 1970-х гг. аналитическая философия образования осуществляет переход от принципов логического позитивизма к принципам философии лингвистического анализа. Интенсивное наступление научно-технического прогресса в те годы потребовало переосмысления роли образования и нового философского взгляда на проблемы взаимодействия общества, природы и человека, роли образования в этом процессе.

Современная аналитическая философия образования, вобравшая в себя, аналитическую философию науки, лингвистическую философию анализа ординарного языка позднего Л. Витгенштейна и прагматизм, заботится о ясности языка, вовлекается в широкий анализ социокультурной ситуации.

Таким образом, складывается комплекс идей, направленных на прагматический анализ высказываний естественного языка, выявление правил их употребления в жизненной практике, норм функционирования этого языка, его различных форм в контекстах вненаучных областей культуры — в обыденной жизни, политике, искусстве, образовании и т. д. Хотя концептуальный анализ широко применяется и в современных исследованиях аналитических философов образования, они «стремятся использовать этот анализ также и как средство построения теорий» (Р. Хеслип).

Можно выделить особенно значительные исследования на аналитической концептуальной основе: *теория критического мышления* (Р. Эннис, Дж. Макпек и С. Норрис), *обобщающая теория обучения* (С. Макмиллан, Дж. Гаррисон). Д. Филипс прояснил методологические основы науки об образовании и образовательных исследованиях, Э. Кэллен выдвинул реконструированную *теорию дето-центрированного образования*, К. Страйк, Дж. Уайт и Р. Хеслип развили теории социальных и политических аспектов образования.

Сегодня происходит *реконцептуализация аналитической традиции* в философии образования и попытка ее сопоставления с постмодернистскими тенденциями, а также прогрессирующая трансформация в *постаналитическую философию.* Философский анализ имеет дело с проблемами, связанными с использованием языка в образовательном дискурсе.

Как считают представители современной аналитической философии образования (П. Смейерс, П. Стэндиш), философия образования не может больше игнорировать обширное множество других философских подходов к языку: теория речевого акта, дискурсивная теория, постструктурализм и деконструктивизм, герменевтика, порождающая грамматика, многообразие форм литературного анализа и переработанная семантика Л. Витгенштейна. Именно в таком понимании сейчас нуждается философско-образовательная мысль. Философия образования в состоянии заниматься тем, каким может быть образование и каким оно может стать. Она может пересматривать, но также и проблематизировать по поводу таких принципиальных проблем, как цели образования, природа знания, человеческая природа и практика. И стоит заметить, что некоторые из ключевых текстов, которые сформировали современные концепции образования, являются, по мнению П. Смейерса, литературными или гибридными по форме (например, «Республика» Платона, «Эмиль» Ж.-Ж. Руссо и др.). Они явно подлежат некоторым из новых видов аналитического анализа.

Критико-рационалистическое направление основано на принципах критического рационализма Карла Поппера, фокусирующегося на обосновании «опытно-научной педагогики», дистанцированной от ценностей и умозрительной философии (В. Брецинка, Г. Здарцил, Ф. Кубэ, Р. Лохнер и др.) Для критико-рационалистической философии образования характерны: 1) трактовка педагогики как прикладной социологии и поворот к социальной педагогике; 2) противопоставление социальной инженерии холизму и в связи с этим критика долгосрочного планирования и проектирования в педагогической практике; 3) критика тоталитарного подхода в образовании и педагогическом мышлении, и отстаивание принципов «открытого обще-

ства» и демократических институций в управлении системой образования; 4) ориентация педагогической теории и практики на воспитание и образование критически-проверяющего разума, на формирование критических способностей человека. Цель образования формулируется как культивирование критического мышления личности в качестве основы ее учебной и социальной активности. В рамках данного направления осуществлялась критика иррационализма, а также тоталитарного подхода в образовании и педагогическом мышлении. Провозглашалось воспитание критически-проверяющего разума и соответствующего стиля жизни. Образование предстает как открытый и инновационный процесс, развивающий критическое рациональное сознание и самосознание, взаимоотношения дескриптивной и нормативной педагогики. В этой традиции философия образования отождествляется с метатеорией или с критико-рационалистическим анализом роста педагогического знания от постановки проблем к выдвижению теорий.

Гуманитарные направления в философии образования

В своем основании гуманитарная философия обрзования опирается на системы немецкого идеализма начала XIX в. (особенно Ф. Шлейермахера, Г.В.Ф. Гегеля), философию жизни (В. Дильтея, Г. Зиммеля), экзистенциализм и различные варианты философской антропологии. Гуманитарная или «недирективная» философия образования также представлена в работах французских философов О. Ребуля, Ж. Боте, американских философов образования Дж. Файблемана, А. Т. де Николаса, П.С. Эмберли и др.

Своеобразие гуманитарных направлений состоит в гуманистической направленности образования, его трактовке как системы осмысленных действий и взаимодействий его участников; в выдвижении на первый план метода понимания, интерпретации смысла действий субъектов образовательного процесса. Внутри гуманитарной традиции можно выделить ряд подходов.

Гуманитарная педагогика вытекает из *философии жизни* В. Дильтея в соединении с пониманием духовной культуры в стиле гегелевского «духа народа», неокантианского «царства ценностей» и т. п. (в Германии — Г. Ноль, В. Флитнер, Е. Венигер и др.). Связана с общественно-педагогическим движением за реформу образования в Германии в первой трети XX в. Духовность — основа автономии человека, в частности, и как субъекта образования; проявляется в «педагогической антиномии» — между самоутверждающимся учеником и школьными требованиями; ее разрешение через «педагогическое отношение»: диалог, герменевтическое «слушание» интенций ученика, «адвокатская защита» воспитуемого от шаблонных требований, коррекция учебных программ, гуманизация школы. В рамках данного направления выдвигается программа автономии педагогической науки, а также системы образования в отношении к политике, церкви, идеологии и т. п., акцентируется внимание на гуманитарной направленности педагогики.

Герменевтический историзм Германа Ноля (1879 – 1960), в центре которого понятия «повседневность», «жизненный мир» человека; это направление отстаивает мысль о том, что в любом жизненном акте существует образовательный момент; задача философии образования трактуется как осмысление всех духовных объективаций человека, образующих некую целостность, как анализ специфики педагогического отношения (Bezug) — исходной клеточ-

ки педагогического действия, проникнутого ответственностью и любовью. Исследование истории образования должно показать, по мнению Ноля, что в этой исторической взаимосвязи все более отчетливым становится смысл деятельности образования, ее чистая сущность, ее своеобразие и ее самоценность все более и более проясняется, одновременно проясняется ее место во всей культуре, ее переплетения с другими культурными системами, ее зависимость от них и ее обратное воздействие на них... Этот объективный мир обретает лишь тогда жизнь и значение, когда он вновь соотносится с собственно педагогическим переживанием, как с пылким опытом молодежи, так с собственно педагогической страстью и заключенными в них моментами.

Структурная герменевтика Э. Венигера, В. Флитнера, представляющих философию образования как интерпретацию педагогических действий и взаимоотношений внутри образовательного процесса. Образование предстает как формирование самосознающей личности в различных исторических способах объективации духа. Авторы анализируют структуру педагогической теории, выявляя ее различные уровни, подчеркивают значение герменевтики в педагогической теории и практике, а также выдвигают программу автономии.

Эрих Венигер (1894—1961) подчеркивает своеобразие и относительную автономию педагогической деятельности вообще и образования в частности и концентрирует внимание на проблеме взаимоотношений теории и практики в образовании. Уже сами по себе эти две проблемы являются философскими, поскольку характеризуют определенные глубинные основания и педагогической теории, и педагогической практики. В центре работ **Вильгельма Флитнера** (1889—1990) — проблема соединения традиций аналитической философии и методов объясняющего научного знания с методами понимания, с концептуальным аппаратом гуманистической педагогики и психологии.

Экзистенциально-диалогическая философия образования, анализирующая коммуникативную природу образования (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, К. Молленхауэр), понимающая образование как диалогическую встречу «Я» и «Ты», которые взаимоинтенциональны и составляют исходную диаду педагогического отношения «учитель—ученик». К. Молленхауэр, обратившись к теории коммуникации Ю. Хабермаса и К.О. Апеля, определял образование как форму коммуникативного действия.

Современная педагогическая антропология в многообразии ее подходов под образованием понимает становление личности, включающей в себя необходимость образования или вследствие биологической недостаточности человека или его социализации и аккультурации. Рассматривает формирование нового образа человека, адекватного его существованию (О. Ф. Больнов, Г. Рот, М. Лангевилд, И. Дерболав, Г.-Х. Виттиг, П. Керн и др.), опирается на философскую антропологию (М. Шелер, Г. Плеснер, Э. Кассирер и др.).

Один из родоначальников педагогической антропологии, **Отто Фридрих Больнов** (1903—1991), в книге «Экзистенциальная философия и педагогика» (1959) впервые поднял проблему неустойчивых форм человеческого бытия, которые описывал в экзистенциалистских терминах («кризис», «увещевание», «встреча» и т. д.). На этой основе им разработана концепция так называемого функционального воспитания, когда все многообразие человеческих проявлений в осознанной или неосознанной форме несет в

себе воспитательные функции. Важной частью этого процесса является педагогическая атмосфера, а главной задачей педагогики является раскрытие и развитие личностных качеств человека, противодействие «массовости».

Феноменологическая философия образования (Э. Гуссерль, Ф. Брентано, Т. Литт, М. Хайдеггер, О. Больнов и др.) ставит проблему прояснения сознания, анализа и понимания реальной обусловленности субъекта познавательной деятельности, который рассматривается не как независимый субъект, удаленный от изучаемого мира, а как находящийся внутри него, детерминированный им, активно вмешивающийся в протекание изучаемого процесса. Как отмечал О. Больнов, путь всех образовательных процессов — это прежде всего антропоморфный путь. Результаты исследований в области феноменологии образования изложены в коллективной монографии американских ученых «Экзистенциализм и феноменология в образовании» (1974). Главная ее цель — ответить на вопрос о том, как феноменология и экзистенциализм могут культивировать новые идеи в теории и практике образования.

Внутри гуманитарного подхода осуществляется поиск синтеза экзистенциальных и культурологических частностей с эмпирико-аналитическим знанием. На данной методологической основе происходит разработка образа человека в пространстве образования (homo educandus) в его историчности, открытости, отношениях к Другому. В эмпирико-аналитический образ человека как существа биосоциального втягивается третье измерение — духовность как основа высшей автономии. В рамках данного подхода развивается личностно-ориентированная концепция образования, акцентирующая диалог с учеником как автономным субъектом, коррекцию на этой основе педагогического планирования. Осуществляется критика натуралистических, а также спиритуалистических концепций в философии образования.

Критико-эмансипаторские направления в философии образования

Ориентируются на Франкфуртскую философию неомарксизма (Т. Адорно, Ю. Хабермаса, Г. Маркузе и др.) и обращают внимание на неправомерность отрыва образования от политики, воспитание субъектов эмансипации, способных к свободному дискурсу, саморефлексии, преодолению отчуждения внутри себя, зрелости как способности противостоять навязыванию взглядов. Представители данного направления критикуют гуманитарные концепции, недооценивающие обусловленность образования противоречиями индустриального общества — модерна с его отчужденными социально-политическими и технологическими структурами. Такая философия образования конституирует педагогику, обязывая «воспитывать так, чтобы не повторился Освенцим» (Т. Адорно). В рамках данного направления можно обозначить следующие течения.

Критическая педагогика как направление философии образования получает свое развитие в 1970—80-е гг.

Одним из основателей этого направления считают бразильского педагога **Пауло Фрейре** (1921—1997), автора широко известных книг «Педагогика в движении» (1970), «Педагогика угнетенных» (1971), «Образование критического сознания» (1973), «Образование как практика свободы» (1998) и др.

П. Фрейре высказывает предположение о том, что освобождение человека от закрепощающих сил еще не обеспечивает его подлинно свободную жизнь, поскольку в любой момент могут появиться новые закрепощающие

силы. Поэтому человека надо не столько освобождать, сколько укреплять, усиливать, для того чтобы он смог освобождаться сам. Таким образом, освобождающее образование превращается в «усиливающее образование». По мнению Фрейре, образование должно дать каждому человеку осознание наличия социальных сил, влияющих на него, критическое (аналитическое) понимание природы этих сил и тем самым возможность обратного влияния на эти силы с тем, чтобы трансформировать мир. Большинство людей, особенно в развивающихся странах лишены этого сознания и порождают то, что Фрейре назвал культурой молчания. Понятно, что образовательные программы, направленные на сохранение существующего порядка, не преодолевают эту культуру. Значит, содержанием образования должно стать не изучение мира вообще, а того мира, который влияет на человека, формирует его сознание. При этом человек будет не просто анализировать эти силы, но и размышлять, что он может и должен сделать, чтобы изменить этот порядок. Познавая и планируя свое действие, человек становится свободным. На первый взгляд эти идеи близки педагогической практике первых лет Советской власти, когда неграмотных крестьян учили писать: «Мы — не рабы». Однако Фрейре, зная опыт СССР, специально подчеркивает, что освобождающее образование в его интерпретации видит основную задачу не в усвоении тех или иных лозунгов или ценностей, но в пробуждении критического мышления, которое не должно останавливаться и после революции.

В основе философии образования П. Фрейре — диалог, рефлексия, взаимодействие и коммуникация. В книге «Образование как практика свободы» (1998) Фрейре писал: «Наши традиционные учебные программы и планы никак не развивают критическое сознание, т. к. не связаны с жизнью и ориентированы на слова, выхолащивающие реальность, которую должны были бы представлять». Такое образование он метафорически называл «банковским» (banking education), а школу сравнивал с депозитарием, где процессом сохранения вложенных средств управляет клерк-учитель. Такая концепция образования хорошо относится к адаптивному, хорошо управляемому субъекту. Сохраняя с помощью такого образования свою социокультуру, получается система, в которой не достигаются ни знания, ни культурные нормы. Образование должно быть политизированным (или деполитизированным) институциональным процессом, который ставит учащихся в условия усвоения доминирующих идеологических норм и политического признания господствующего социального строя.

Оригинальность идей Фрейре в синтезе разных философских и политических традиций, заявленных им в педагогическом контексте: диалектика Гегеля «хозяина и раба» сообщает его видение на освобождение от авторитарных форм образования; экзистенциализм Ж.-П. Сартра и М. Бубера делает возможным описание самотрансформации угнетенного в пространство интерсубъективности; исторический материализм влияет на его концепцию историчности социальных отношений; его акцент на любви как необходимое предварительное условие аутентичного образования обнаруживает сходство с радикальным христианской теологией освобождения; и антиимпериалистический революционизм Э. Че Гевары и Ф. Фанона, поддерживая свое представление об «угнетателе в доме», так же как его приверженность к практике воинственного антиколониализма.

С 1980-х годов философия Фрейре, сливаясь с давно и хорошо опробованным методом проектов и лежащей в его основе философией Джона

Дьюи, нашла широкое применение в инженерном образовании (Европа и США).

Интерес к философии П. Фрейре не ослабевает, он современен и актуализирован в современном философско-образовательном дискурсе в контексте текущих дебатов по информационным технологиям, глобального экономического реструктурирования. Философия Фрейре завершила период модерна, явилась пограничной между ним и периодом постмодерна.

В конце XX в. критическая педагогика получила свое развитие в работах К. Молленхауэра «Воспитание и эмансипация» (1968), А. Жиро «Педагогика и политика надежды: теория, культура, обучение» (1997), П. Макларена «Жизнь в школах: введение в критическую педагогику» (1994), Дж. Козола «Свободные школы» (1972), М. Эппла «Образование и власть» (1995), «Глобальный кризис, социальная справедливость и образование» (2010), И. Гур-Зеева «Критическая теория и критическая педагогика сегодня. К новому критическому языку в образовании» (2005), Дж. Кинчелоу «Критическая педагогика» (2008), и др. Значительную теоретическую поддержку критическая педагогика получила благодаря работам П. Бурдье и Б. Бернштейна. Ее основными проблемами являются: связь государства и системы образования; расовое, половое и социальное неравенство в образовании; политическая экономика образования; политическая, философская и культурная интерпретация повседневной школьной жизни. Корни критической педагогики уходят в марксистский (ее лидеры часто цитируют А. Грамши) и фрейдистский анализ современного общества, во Франкфуртскую школу критического обществознания.

Вслед за Марксом и Грамши «критические педагоги» настаивают на том, что основной функцией образования в стратифицированном обществе является сохранение имеющейся стратификации, а, значит, и сохранение имеющегося неравенства и несвободы. Отсюда они делают вывод о том, что идея образования, служащего демократии, а значит идеалу равенства и свободы, является иллюзорной, если не лицемерной. Критические педагоги объединены целями «усилить бесправных и переделать существующее социальное неравенство и социальную несправедливость», а также пониманием образовательного процесса как процесса социального и культурного, исторически меняющегося, имеющего много действительностей. С точки зрения критических педагогов, школа должна стать источником социальных трансформаций и эмансипации. Из таких школ должны выходить активные граждане, рассматривающие мир как изменяемый.

Раскрывая механизмы формирования человека в соответствии с целями общества, критические педагоги ввели в научный оборот термин «скрытая учебная программа» (hidden curriculum), понимаемая как структура и стиль обучения, подбор заданий и примеров, оказывающих на ученика незаметное воздействие и заставляющих его (возможно, в ущерб естественным склонностям) принимать навязанную обществом роль. Французский философ и социолог Пьер Бурдье в книге «Воспроизводство в образовании, обществе и культуре» (1977) доказывает, что то знание, которое высоко оценивается в школе, представляет собой по существу знание класса буржуазии, а не какое-то «объективное» знание. Учебники и учебные программы содержат не просто «информацию», а зашифрованные стереотипы и желательные для господствующих классов предпочтения.

Дети из обеспеченных семей добиваются в школе больших успехов потому, что «уже знают то, что высоко ценится»: они изначально обладают

«культурным капиталом» (например, знание иностранных языков, грамотность, умение рисовать и чертить). Представитель критической педагогики Б. Бернштейн утверждает, что для детей из рабочего класса все школьное образование ведется как бы на «иностранном языке» (т. е. на языке среднего класса). В современной западной школьной системе, считают критические педагоги, у ребенка из низших слоев общества фактически нет шансов добиться хорошей успеваемости, т. к. само содержание школьного образования препятствует этому. Образование в современном обществе готовит учеников к доминирующей или к подчиненной позиции и существующей социальной структуре.

Критические теоретики пытаются вскрыть идеологическую скорлупу современной западной школы. По их мнению, эта идеология характеризуется различными стереотипами, реализующимися не столько в словах, сколько в образовательной практике. Базовыми процессами, естественно протекающими в школе, для «критиков» являются: приспособление, соревнование, защита и сопротивление. Они протекают в форме конфликта языков, традиций и ритуалов. Плохое поведение учащихся, их отказ подчиняться социальным и культурным нормам рассматриваются как форма сопротивления. Согласно такой интерпретации школьники пытаются принести свою субкультуру в класс. Но драма в том, что они при этом разделяют ряд стереотипов доминирующей культуры. Они адаптируются к тому, чтобы «отказываться от знания того, как наша субъективность конструируется социально». Более того, в критической педагогике становится необходимым развивать способность к сопротивлению, напряжению и риску; «упражнять гражданскую смелость». Критическая педагогика видит свои перспективы в разрушении традиционных предметных границ и в создании «новых пространств производства знания». Важнейшей фигурой новых (в том числе и социальных) изменений для критических педагогов является учитель (деятель образования, педагог), как критический преобразующий интеллектуал. В подготовке учителей (по мнению критических педагогов) надо перенести акцент с технического и информационного оснащения на общегуманитарное и социально-политическое образование, на вовлечение учителей в решение общественных проблем.

Критическая педагогика входит в поле самых современных и оживленных философских дискуссий по поводу будущего образования. В последние годы критическая педагогика входит в число самых актуальных направлений философии образования. Секция критической педагогики заседала на IX Международной конференции философов образования в Мадриде в 2006 г. под председательством одного из лидеров в данном направлении исследований И. Гурзеева (Израиль). В 2008 г. критической педагогике был посвящен один из выпусков «Studies in Philosophy and Education».

«Антипедагогика» И. Иллича, П. Гудмена, Дж Холта и др. выдвигает на первый план многообразные «сети получения знаний» (неформальные образовательные структуры) и идею «дескулизации» («обесшколивания»).

Как утверждал австрийский философ **Иван Иллич** (1926—1992) в своей книге «Освобождение общества от школ» (1971), современная школа обречена на исчезновение, т. к. она является средством штамповки умов, формируя не самостоятельную личность, а конформиста, вследствие чего в обществе постоянно воспроизводятся отношения отчуждения. Создание общества без школ — первый шаг на пути разрушения практики модернизма,

что поможет остановить происходящую деградацию человека и общества, которая угрожает самому существованию планеты. Экологическому выживанию мешает общая вовлеченность в «модернистский» способ понимания мира, который устанавливается и поддерживается школами. Поэтому в такой среде невозможно появление свободно и гуманистически мыслящих граждан, в результате необходима дескулизация. Антипедагогику соотносят с новыми, «неклассическими» социальными и педагогическими движениями, в которых отчужденному миру общественных норм, планов, эффективных институтов и результатов противопоставляется — как самоценный — процесс свободного самовыражения индивидуальности.

Постмодернистская философия образования (В. Фишер, У. Долл, А. Жиро и др.), которая ратует за плюрализм групповых ценностей, разрыв с историей и рациональностью науки во имя мифов и эстетизации сознания. Выступает за демократичность и плюрализм самоценных практик в образовании, против «диктата» теорий, систем в практике образования, «депрофессионализацию» философии. Наиболее общими признаками постмодернизма как совокупности разнородных концепций являются: принципиальный отказ от возможности целостного описания реальности; критика классических стандартов философствования (классической рациональности); обоснование невозможности взаимопонимания между представителями разных философских концепций из-за отсутствия универсального смыслового поля и общего единого языка; практически полное, последовательное и сознательное разрушение категориального аппарата философии.

Кризис образования на Западе вызван информационным перепроизводством, усиливающейся конкуренцией в области науки, но он отнюдь не сводится только к производственно-экономическим факторам. Его «глубинные» истоки имеют социокультурную и психологическую природу, свидетельствуя о глобальном антропном кризисе, порожденном отставанием духовно-нравственного развития человечества от научно-технического прогресса. Это отставание фиксирует и усугубляет система образования, утверждая в сознании людей идею господства над внешней природой в ущерб познания природы «внутренней», собственно-человеческих, чувственно-интеллектуальных, эстетических и нравственных сил. Понятия науки, технологии и разума сегодня ассоциируются не только с социальным прогрессом, но и с организацией Освенцима, и с той наукой, которая сделала возможной Хиросиму. Модернистское видение человека как господина и повелителя природы, воспетое еще в эпоху Просвещения, привело к множеству глобальных проблем, в том числе и экологических. Исток цивилизационного кризиса, эхом отзывающийся в образовательной системе — «технократический перекос» знания в ущерб гуманитарной его составляющей.

Ценность постмодернизма заключается в том, что он меняет угол зрения; в том, что он одновременно отражает нестабильные культурные и структурно-социальные отношения, которые все более характеризуют развитые страны Запада, и способствует этой продуктивной нестабильности. Сердцевина постмодернизма — это его критическая и трансформирующая направленность, признание множественности подходов и точек зрения, глубокое видение движущих сил и последствий деятельности.

По мнению постмодернистских философов образования, рационально-утилитарный характер пронизывает все учебные программы. Новое содержание образования должно строиться на относительности истины и

многообразии, отвергая одно из важнейших предположений модернизма — разделение культуры на передовую и отсталую, на высокую и низкую, что отражено в современной образовательной практике. Постмодернисты пытаются проблематизировать западную традицию, преодолеть отношения доминирования и субординации, разделения на прогрессивных и непрогрессивных, на центр и периферию, и помочь «другим» восстановить их «голоса» в истории. Практическим воплощением таких попыток в образовании является введение афроамериканского содержания, в котором отражается специфика афроамериканского населения США, его история и культура в учебных планах и программах.

В рамках постмодернистской философии образования пересматривается социально-политическая природа школьного знания. Многие исследователи, признавая, что знание всегда имеет социальный и политический контекст, пытаются декодировать, дешифровать тексты школьных учебников, обнаруживая в них скрытые предпосылки к усилению доминирующих социально-политических групп. Не способствуют ли тексты школьных учебников к доминированию, дискриминации, установлению стереотипов относительно женщин, афроамериканцев («черных»), разного рода меньшинств и т. п.? Или вопросы, касающиеся природы знания в образовательной практике: почему статус одного учебного предмета должен быть выше статуса другого (например, изучение математики или естественных наук важнее, чем изучение рисования или музыки?). Чьи это экономические интересы, а чьи интересы ущемляются при этом?

Постмодернистские концепции образования выступают за радикальное реформирование образования (прежде всего школьного), за индивидуализирующие методы обучения, за применение психотехнических методов для изменения сознания и школьников, и учителей. Знание представлено у них как субъективная конструкция. На место целого, единства, универсального знания и других отягощенных монизмом вещей постмодернизм ставит части, различия, дифференциации, индивидуации и прочие сингулярности, осмысляемые в терминах радикального и форсированного плюрализма. Это вызывает опасения философов образования, которые пытаются показать, к чему может привести постмодернистское мышление и образование. На уровне учебных программ предметы будут изучаться в манере, которая отражает «взрыв» прежней уверенности в истине и объективности. Явление постмодернизма в образовании — это *радикальный пересмотр* и переосмысление тех оснований, на которых зиждется все здание европейской культуры и цивилизации. С одной стороны, постмодернизм чрезмерно релятивизирует моральные ценности и нормы, отбрасывая приоритеты и четкие ориентиры. С другой стороны, сила постмодернистского мышления именно в признании культурного полифонизма, открывающего простор для подлинного диалога, в открытости исторического познания, в освобождении его от догматизма, подчеркивании радикального плюрализма языковых игр.

Недирективность в философии образования дала основания для проникновения в образование идей ***деконструктивистской философии*** (Деррида), представители которой берут на себя миссию радикальной деконструкции всего — субъективности, интенциональности, представлений, метанарративов и т. д. Культура для деконструктивистов настолько внутренне связана с властью, что любые формы авторитета и совершенства являются лишь идеологическими масками, скрывающими расовые, половые и этни-

ческие иерархии, сводя представление об обществе исключительно к спору за власть, что в свою очередь ведет к разрушению общества и системы образования изнутри. ***Постструктурализм*** делает попытку преодолеть логоцентризм и универсальность новоевропейской метафизической и научной традиции, обличить ее как проявление «воли к власти», которая объясняет принципы и каноны, манипулирует сознанием человека, втискивает его желания в упорядоченную «колею смыслов» (Делез); объективность, логичность, верифицируемость научного познания рассматриваются как фикция и симулякр, порожденные опорой на авторитет, выступающий как власть, но постструктурализм также и не предлагает путей преодоления этой традиции и не противопоставляет ей ничего, кроме попыток «деконструктивной» переинтерпретации. Поструктурализм побуждает образовательных теоретиков рассматривать образование как динамичное и рискованное, открытое к неожиданному, где отличие ценится, а неопределенность одобряется. Само образование понимается как деконструкция. Осмыслению поструктуралистских идей в образовании посвящены работы современных философов М. Питерса, Дж. Маршалла, Г. Биесты, Л. Стоун и др. в регулярных статьях и в сборнике «Поструктурализм, философия, педагогика» (2004).

Несмотря на полемику, постмодернистская философия образования в своих идеях тесно смыкается с такими направлениями, как критическая педагогика, феминистская педагогика и философия образования, антипедагогика, деконструктивизм и постструктурализм; иногда в различных работах можно встретить то, что одних и тех же авторов причисляют и к постмодернизму, и к неопрагматизму (например, Р. Рорти), к критической педагогике и постмодернизму (например, П. Фрейре) и т. п.

Феминистская философия образования (М. Грин, Н. Noddингс, Дж. Мартин, Л. Стоун и др.) обосновывает необходимость прочтения философии образования в гендерном контексте через обращение к произведениям Платона, Руссо, М. Монтессори, И. Песталоцци и др.; выступает за расширение проблемного поля философии образования (гендерное образование, материнство как образовательная деятельность, этика заботы, содержание образования с учетом гендерных вопросов и др.).

***

Фундаментальные изменения в современном бурно развивающемся информационном обществе (развитие научно-технической революции; наметившиеся тенденции глобализации, с характерным для них постепенным отходом от идей национального государства; демократизация политической системы и т. д.) вызвали к жизни новые направления и концепции философии образования. Сегодня наблюдаются конвергентные тенденции в философии образования: сближение подходов. Так, например, становящаяся ***медиа-философия образования*** (М. Сэнбот, Д. Дэвидсон и др.) основывается на двух концепциях: теоретической, развитой Ж. Дерридой, и прагматистской, развитой основателем неопрагматизма Р. Рорти. Деконструктивистская концепция Дерриды позволила увидеть в более ясном свете законы, присущие коммуникации лицом-к-лицу. Этот подход включает горизонтальный и вертикальный разрезы. Горизонтальный разрез приравнивает рисованые, графические, тактильные, моторные, акустические и другие семиотические системы к разговорной речи, ставшей фокусом лингвистического философствования. Эти системы рассматриваются как новые из-

мерения опосредованного конституирования смысла. Вертикальный разрез предполагает глубокий анализ конституирования медиа-знаковой системы, в которой человеческие существа порождают смыслы и интерпретируют реальность. М. Сэнбот называет этот подход теоретическим, т. к. Деррида абстрагируется от какого-либо конкретного контекста интересов и каких-либо целей, поставленных человеческими сообществами.

Сам проект медиа-философии выступает в этом контексте как одно из проявлений прагматического поворота, о котором говорил Р. Рорти. Смысл этого поворота состоит в том, что философию занимает теперь не вопрос о репрезентации или конструктивистской референции нашего лингвистического и когнитивного поиска реальности, но вопрос о полезности нашего мышления в контекстах действия, контекстах, которые должны быть определены морально, политически и социально.

Сдвиги в образовательной сфере и вовлечение в сферу его изучения все новых областей знания и новых научных дисциплин — психологических, социологических, медицинских и т. п. — все это порождает и специфические методологические проблемы, и новые области сопряжения философии и нейропсихологии, кросс-культурной психологии. «Втягивающиеся в образование науки влекут за собой различные новые практики вроде применения бихевиористских подходов в обучении или же тестирования (вместе с его проблемой валидности, в том числе в плане соотношения наследственного и социально приобретенного)»[1].

В рамках западной философско-образовательной традиции интенсивно развивается ***история философии образования***, а также философские аспекты истории и историографии образования. Генетическое, или историческое обоснование философии образования является на сегодня одним из перспективных подходов в данной области исследования. В последние годы ведутся плодотворные и оживленные дискуссии о методах, целях и представителях истории образования ведущими журналами «History of Education», «Studies in Philosophy and Education», «Paedagogica Historica» и др. Академическая задача в этой научной сфере — генерировать теорию, которая основана на историческом, философском и эмпирическом исследовании в области образования в социальном, политическом, экономическом, интеллектуальном и эпистемологическом контексте.

Идет активное «возрождение» и даже «второе рождение» идей образования и воспитания Дж. Дьюи, Платона, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка, Ф. Ницше и др. в новых изменившихся условиях. «Новое прочтение» классиков философии образования дает выход новым идеям, теориям и практическим результатам. Появляются компаративные исследования, сопоставляющие философию Дж. Дьюи с идеями японской философии образования (Н. Саито), китайской (Дж. Грейндж), латиноамериканской (П. Гираделли мл., Д. Паппас) и др.

Сложность анализа современной ситуации в философии образовании заключается в том, что трудно провести границы между основными направлениями, не всегда можно однозначно определить тип, форму философствования, что представляется разрешимой задачей в отношении философии прошлого. Истинность тех или иных классификаций остается достаточно условной, т. к. проблемы развивающегося образования свидетельству-

---

[1] *Огурцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования. Западная философия образования XX века. СПб.: РХГА, 2004. С. 152.

ют об адекватности или неадекватности тех или иных общефилософских направлений, по мере их равноценности цивилизационным и культурным вызовам современности.

С началом процессов интернационализации и глобализации все больше устанавливаются и упрочиваются международные связи в разных областях, в том числе в науке, образовании, культуре, философии. Появилась возможность общения, обмена опытом и встречи различных культур, типов цивилизаций. В XX в. в связи с выходом на арену стран «третьего мира» было актуализировано выяснение их роли в мировой философии, как, собственно, и проблемы диалога, коммуникации, языка, постмодернизма, идентичности и, наконец, в 90-х годах XX в. — глобализма. Перемещение людей из постколониальных стран на Запад и в иные регионы мира во второй половине XX в. сделали их не только мультикультурными, но и полимировоззренческими, что позволило заявить иным философским культурами о себе остальному миру. Данный процесс сближения актуализирует формирование определенного мировоззрения и мировосприятия уже не сквозь призму европоцентристского, рационального, западного видения (монолога), а как встречу двух (многих) культур (диалога — полилога).

В последние годы заявляют о себе национально-региональные философии образования, которые обращаются к своим самобытным идеям и культурам (индийская, турецкая, африканская, латиноамериканская и др.). Этому способствуют как процессы глобализации и регионализации образования, так и растущий интерес исследователей всего мира к философии образования. На сегодняшнем этапе развития философии образования востребована интеграция имеющихся наработок, т. к. настал период концептуального диалога, систематизации, выработки принципиально новой исследовательской стратегии, определения социальной значимости философии.

Африканская философия образования должна помочь «реконструировать африканскую культуру» с тем, чтобы она подходила и помогала современному обучению в новых условиях. В африканском обществе и образовании сегодня необходима система ценностей, которая бы учитывала политический, экономический, социальный, духовный и эмоциональный кризис, с которым они столкнулись под влиянием вестернизации. Исследователи африканской философии образования выход из создавшего положения видят в этнофилософии, обращении к африканским традициям (Э. Вентер, К. Аппиа, Э. Телда, М.В. Макгоба и др.), образу жизни и мышления, принципам «убунту» и «коммунализма».

Наиболее концентрированное выражение философия образования находит в Южной Африке (в частности, ЮАР), т. к. система образования в данной стране наиболее соответствует западным стандартам и имеется группа исследователей, активно занимающихся философией образования (Ю. Вагхид, Б. Ван Вик, Ф. Адамс, А. Новембер, Л. Ле Гранж, П. Энслин, К. Хортсхемке, Ф. Хиггс и др.), которые работают в русле неомарксистской, либерально-демократической, аналитической и постмодернистской традициях.

Латиноамериканская философия образования сегодня представляет собой определенный конгломерат теорий и концепций, сложившихся, с одной стороны, под влиянием западноевропейских и североамериканских философских течений, с другой, — на собственной региональной основе, сформировавшейся, главным образом, в XIX в. в латиноамериканской культуре. Среди основных направлений латиноамериканской философско-об-

разовательной мысли XIX—XXI вв., развивающихся в русле философской мысли данного региона, можно назвать: *просветительскую линию* латиноамериканской философии образования — С. Боливар, А. Бельо, Д.Ф. Сармьенто, Х. Марти, Х. Васконселас, С. Рамос, Ф. Кастро и др.; *философию латиноамериканской сущности* — Л. Сеа, А. Касо (Мексика), С. Рамос (Мексика), Х. Васконселас и др., где философии отводится воспитательная роль. Философия — информация, основанная на интуиции и предназначенная для воспитания (А. Касо), призванная сформировать человека в условиях капитализма, сохранив при этом целостность вопреки угрозе отчуждения; *философию освобождения*: Л. Сеа и А. Вильегас (Мексика), Э. Дуссель и А. Роиг (Аргентина), А. Ардао (Уругвай), Ф. Миро Кесада (Перу), П. Фрейре (Бразилия) и др. Специфика «философии освобождения» отразилась в ином подходе к истолкованию инаковости латиноамериканского культурного мира; *современную философско-образовательную мысль* — П. Гираделли мл., Г. Паппас, Х. Грасиа, А. Тейхейра, М. Кунга, Д. Рибейра, Х. Фрейре Коста, Э. Соэрес и др., представленную философами XX—XXI вв., отличает стремление к «живому» поиску наиболее оптимальных концепций образования для региона, к рецепции европейской и северо-американской философии образования, активной концептуализации и переосмысления философско-образовательной мысли в контексте неопрагматистского и постмодернисткого дискурсов; *интеркультурную философию* (Р. Форнет-Бетанкур), представляющую собой новое видение социокультурной реальности существования и как перспективу современного философствования, когда современная философская ситуация (что, несомненно, важно и для философии образования) рассматривается герменевтически с интеркультурных позиций, как новый способ «разговора» национально-региональных философий.

Постсовременная ситуация и постмодернистский дискурс указывают на необходимость переосмысления предельных оснований образования, базовых понятий и методологических принципов философии образования в контексте преодоления ее «западоцентризма», прагматистских и технократистских установок.

Философия образования в России

Отечественная философия образования начинает свой отсчет с начала XX в. Основоположниками данной области в России явились В.В. Розанов, С.И. Гессен. Интенсивное выделение проблем образования в качестве специального предмета философских исследований в нашей стране произошло в конце XX в. и связано с реформированием, модернизацией системы отечественного образования. Потребность отечественной науки в философском осмыслении образования возникла с началом перестройки, падением Советского Союза, распадом «диктата официозной марксистско-ленинской философии», с уходом моноидеологии, когда в общественном и научном сознании возникли и существуют неопределенность, широкий разброс мнений и оценок в отношении советской системы воспитания и образования — от крайне негативных до откровенно апологетических; а также с тем, что образование стали понимать как особую сферу социокультурной реальности, осмысление которой выходит далеко за рамки педагогики и психологии.

Проводимые исследования в данной области позволили выделить ряд периодов в развитии отечественной философии образования (с точки зрения

ее тесной взаимосвязи с образовательной практикой, воспитательным процессом) как самостоятельной научной дисциплины.

Первый этап (1940—1950-е гг.) — проблематика философии образования еще не выделилась в самостоятельную область, но ее отдельные элементы содержатся в теоретических работах по философии, психологии, педагогике. Складывается философско-психологическое направление, связанное со школой Л.С. Выготского, заложившее солидное основание в разработку культурологической и деятельностной парадигм не только науки и философии, но и широкой образовательной практики.

Второй этап (1950—1960-е гг.) — начинают осознанно ставиться задачи философско-образовательных исследований: А.Н. Леонтьев (деятельностный подход), Э.В. Ильенков, С.Л. Рубинштейн (субъективно-деятельностная теория развития), М.А. Данилов (философско-методологические проблемы педагогики), Г.П. Щедровицкий, Ф.Ф. Королев (междисциплинарный подход), психологические концепции образования А.Р. Лурии, А.В. Запорожца, Л.В. Занкова, Б.Г. Ананьева и др. Функция философии сводится к обоснованию самой возможности философии распространять педагогический опыт, богатый идеями образования «с человеческим лицом», арсеналом гуманистических технологий в сфере образования и воспитания.

Третий этап (1960—1970-е гг.) характеризуется тем, что разрабатываются образовательные программы, имеющие философское обоснование, рассматриваются некоторые аспекты философско-образовательной проблематики: Г.С. Батищев, В.С. Библер (школа диалога культур), П.Я. Гальперин (теория планомерного поэтапного формирования умственных действий, понятий и образов), В.А. Сухомлинский (идея свободы в воспитании) и др. Важную роль в формировании методологии философии образования в этот период играет Московский методологический кружок, возглавляемый Г.П. Щедровицким. В образовательную практику вводятся технократические формы обучения (алгоритмизация, программированное обучение). Активно развивается деятельностный подход в философии, который составляет методологическую базу для психологии и педагогики (Н.Г. Алексеев, В.В. Давыдов, Э.В. Ильенков, Ф.Т. Михайлов и др.). В 1970-е гг. получает развитие проблемное обучение (работы Т.В. Кудрявцева, И.Я. Лернера, А.М. Матюшкина и др.), идеи культурно-ориентированного образования как путь снижения его идеологизации, сохранения, возрождения и развития русской культуры (А.Ф. Лосев, Д.С. Лихачев, Ю.М. Лотман, С.С. Аверинцев и др.).

В основе системы развивающего обучения Д.В. Эльконина—В.В. Давыдова — развитие теоретического мышления.

Своеобразной интерпретацией идей развивающего обучения является «школа диалога культур» В.С. Библера, где старое знание включается в новое не в отрицании, а в диалогическом сопряжении старой и новой информации (сообразно сути современной логики культуры — соединении высших достижений человеческого разума с предыдущими формами культуры — Античности, Средневековья, Нового времени и т. д.).

Четвертый этап (1980—1990-е гг.) — осознанно формируется философско-образовательная проблематика, осуществляется философская рефлексия образования, происходит смена парадигм. Обсуждаются типы методологической работы как концептуальной схемы проектирования образовательной практики. Разворачивается «идейное» движение педагогов-новаторов

(В.Ф. Шаталов, В.Ф. Матвеев). Философия образования сосредотачивается на вопросах применения социокультурного подхода к философским проблемам образования, обращая внимание на культурологические, гуманистические и психологические, методологические аспекты — работы Н.Г. Алексеева, Ю.К. Бабанского, В.С. Библера, В.В. Давыдова, В.П. Зинченко, Ф.Т. Михайлова, В.М. Розина, В.С. Швырева, Ю.В. Громыко, Д.В. Эльконина и др.

В этот период в отечественное образовательное пространство проникли идеи западной и восточной моделей воспитания, начинается новый импульс гуманистической традиции в воспитании и образовании.

С 1990-х гг. начинается *пятый, современный этап*, когда философия образования оформляется в особую область знания, разрабатываются ее методологические и теоретические проблемы — труды М. Мамардашвили, О.С. Анисимова, М.Н. Берулавы, Б.С. Гершунского, В.М. Розина, Н.С. Розова, С.А. Смирнова, Л.А. Степашко, А.И. Суббето и др. Сегодня философия образования — это область философско-методологических и социально-философских исследований образования в современном мире. В таком ракурсе образование стало предметом исследования в отечественной науке лишь в последнее десятилетие, когда появилась потребность в междисциплинарных подходах к анализу различных аспектов образования и обнаружилась недостаточность узконаправленного рассмотрения данного феномена лишь в рамках педагогики, психологии или социологии.

***

Общими тенденциями современной философии образования являются: осознание кризиса системы образования и педагогического мышления как выражение кризисной духовной ситуации нашего времени; трудности в определении целей и ценностей образования, соответствующего новым требованиям научно-технической цивилизации и формирующегося информационного общества; конвергенция между различными направлениями в философии образования; поиски новых философских концепций, способных служить обоснованием системы образования и педагогической теории и практики.

Вызовы современного мира и новая ситуация в философии, связанная с постмодернизмом, обуславливают необходимость выработки диалогично-плюралистичной и интеграционной модели философии образования, что ведет к признанию многообразия, равноценности, уникальности философских традиций, концепций и культур. Философия образования здесь предстает не как сумма направлений и теорий образования, а как целостное социокультурное явление, проявляющее себя через многообразие направлений и школ, которые не разъединяют ее на части, а способствуют устойчивости и целостности.

Литература

Богуславский М.В. XX век российского образования. М., 2002.

Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М., 1998.

Гусинский Э.Н., Турчанинова Ю.И. Введение в философию образования. М.: Логос, 2001.

Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004.

Михалина О.А., Наливайко Н.В. Актуальные проблемы гражданского образования: социально-философский анализ. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005.

Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. СПб.: РХГИ, 2004.

A companion to the philosophy of education / Ed. by Randall Curren. Malden, MA: Blackwell, 2003.

African (a) philosophy of education: Reconstructions and deconstructions / Ed. by Y. Waghid, B. Van Wyk, F. Adams, I. November. Stellenbosch: Department of Education Policy Studies; Stellenbosch University, 2005.

McLaren P. Life in schools: an introduction to critical pedagogy. N.Y.: Rouledge, 1994.

Philosophy of Education. An Anthology / Ed. ву R. Curren. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПСИХОАНАЛИЗА

На протяжении всей истории в разных научных контекстах интенсивно обсуждаются проблемы «человеческого». Однако и доныне это пространство остается остро дискуссионным. Не так давно, по сравнению с историческим периодом, к традиционным дискурсам о человеке — философскому, религиозному, литературному и др. присоединились новые, и один из них — психоанализ. В связи с этим представляется интересным и целесообразным рассмотреть способы и методы проблематизации человека и феноменов, связанных с ним и им образованных (социум, культура и т. д.), преломленных через призму психоаналитического видения.

Эволюция психоаналитической теории на протяжении более чем века создала необходимые предпосылки для того, чтобы в своем органичном единстве психодинамические[1] представления о психической реальности и бытие человека в мире образовали психоаналитическую философию, оказывающую на общественное сознание не меньшее влияние, чем другие философские течения. И теперь, в настоящее время, уже можно с уверенностью говорить о существовании отдельной науки, сформировавшейся и развивающейся в психоаналитически-философском междисциплинарном пространстве, эмпирической базой и объектом[2] ее являются метапсихологические теории и концепции психоанализа[3]. Основы психоаналитической философии, а также родственным направлениям в других областях гуманитарных наук, развившихся впоследствии, были заложены австрийским врачом и первым психоаналитиком **Зигмундом Фрейдом** (S. Freud) (1856 – 1939).

В свое время З. Фрейд определял парадигмально психоанализ как «курацию»[4]: «1) способ исследования психических процессов, иначе не доступных; 2) метод лечения невротических расстройств, основанный на этом исследовании; 3) ряд возникших в результате этого психологических

---

[1] Фактически синоним психоаналитического.

[2] Один из ключевых моментов, дифференцирующих психоанализ и психоаналитическую философию. Фундаментальным объектом изучения психоанализа являются бессознательные мотивы (содержания) психического функционирования человека.

[3] Зарубежные представители: Ю. Кристева, Ю. Хабермас, Ж. Лакан, П. Рикёр, Т. Адорно, М. Хóркхаймер, Г. Маркузе, А. Лоренцер, Э. Фромм и многие другие. В отечественной науке можно назвать немного представителей данной развивающейся дисциплины: В.М. Лейбин, В.И. Овчаренко (1943 – 2009), П.С. Гуревич, В.А. Подорога, В.А. Мазин, О.Н. Павлова, Н.М. Савченкова. См.: Аналитика психического опыта. Проблема психической предметности в фундаментальной философии XX века и психоанализе // Докторская диссертация по философии, 2010 и др.

[4] *Курация* — лат. curatio попечение, уход, лечение; синоним ведения больного в медицине: совокупность действий врача по диагностике заболевания и лечению больного, а также по оформлению медицинской документации.

концепций, постепенно развивающихся и складывающихся в новую научную дисциплину»[1]. Однако уже при З. Фрейде, и тем более в современное время, понимание психоанализа значительно расширено за рамки клинических областей, фрейдовская методология познания личностных контекстов и общественных явлений, широко используемая адептами психоанализа на протяжении более чем 100 лет, выросла в своеобразную философию. Теперь самое обобщенное определение, которое непосредственно отталкивается от психоаналитического инструментария и дается психоанализу — это семейство теорий и методов, в основе исследовательской или практической парадигмы каждой из которых лежит систематизированное объяснение бессознательных связей через ассоциативный процесс во внутриличностных, культурных и социумных контекстах.

Влияние психоанализа на научные сферы

Психоаналитические идеи оказывают как эксплицитное, так и имплицитное серьезное воздействие на самые различные области культуры и науки. Сегодня, в отличие от времен З. Фрейда, хорошо заметно постепенно усиливающееся влияние на многие научные сферы, изучающие человека: психологию, психотерапию, медицину, педагогику, этнографию, антропологию — на их теории и методологии исследований различных аспектов научного и художественного творчества. В настоящее время многие феномены личной жизни и аспекты социальной сферы — в медицине, экономике, юриспруденции, военном деле, управлении, изучаются с использованием теоретико-методологического аппарата психоанализа с опорой на исследование и концептуализацию бессознательного. Он проникает также в такие узкоспециализированные дисциплины, как лингвистика, кибернетика, теория архитектуры и даже физика. Возрастает влияние психоанализа в теории и практике современного искусства. Не менее существенно воздействие психоанализа на философские и социологические школы, политологию и культурологию.

В современной постмодернисткой философии наблюдается активная интервенция психоанализа[2]. Идеи психоанализа, безусловно являясь эпицентром притяжения философской мысли различных мировоззренческих ориентаций, с одной стороны используются как отправные или сопряженные моменты размышлений, органично вплетаясь в канву философской мысли, с другой — остро и принципиально критикуемы, и часто, как это ни печально констатировать, основополагающие (!) психоаналитические конструкты или концепции становятся объектом анонимного заимствования. Психоаналитическая философия пропитала философию и психотерапию, создав в особом междисциплинарном пространстве множество вариантов, назовем лишь некоторые из наиболее ярких и известных: психологическая философская антропология / экзистенциальный анализ (Л. Бинсвангер), Dasein-анализ (М. Босс), экзистенциальный психоанализ (Ж.П. Сартр), гуманистический психоанализ (Э. Фромм), синтетические представления о человеке, основанные на сочетании идей психоанализа с феноменологией Г.В.Ф. Гегеля (П. Рикер) или с феноменологическим учением Э. Гуссерля

[1] См.: *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. С. 394—395.

[2] Психоаналитические концепции, отсылки и аллюзии широко использовались Ж. Делезом и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяром, М. Фуко, Л. Иригарей, С. Жижеком и др.

(Л. Раухала), психоаналитическая герменевтика (А. Лоренцер, Ю. Хабермас), структурный психоанализ (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан)[1].

Возникновение, развитие и дифференциация психоаналитической парадигмы

Термин «Психоанализ» этимологически представляет собой слияние двух греческих слов «Psyche» — душа и «Analysis» — разложение, расчленение. Понятие «психоанализ» было введено в оборот австрийским ученым З. Фрейдом в 1896 году для обозначения его учения и психотерапевтических методов, уделявших особое внимание бессознательной психической деятельности человека и принимавших бессознательное в качестве наиболее влиятельной системы психики, функционирование которой в разных случаях опосредованно и напрямую предопределяет физическое и психическое здоровье, мышление и поведение человека. Ключевой датой рождения психоанализа, тогда еще как нового психотерапевтического метода диагностики и лечения «психонервных» заболеваний, можно обозначить 24 июля 1895 г. В этот момент З. Фрейду снится сон[2], анализируя который он приходит к инновационному выводу о том, что сновидения имеют определенный смысл, соотносимый с сообщениями из области бессознательного и могут быть проанализированы и истолкованы. В дальнейшем это привело З. Фрейда к созданию метода свободных ассоциаций (1896), применимого к лечению и исследованию глубин психики человека. Именно этот момент в настоящее время принят за дату открытия новой научной парадигмы[3], и является точкой старта психоанализа в истории человечества. Однако вплоть до 1910 г., это направление игнорируется научным миром, и психоанализ входит в научное обращение только после присоединения к психоаналитическому движению К.Г. Юнга, психиатра со степенью, имеющего вес в медицинских кругах, поспособствовавшего его продвижению. Так знаменитый немецкий психиатр Р. Фон Крафт-Эбинг окрестил психоанализ «научной сказкой», а известный испанский философ X. Ортега-и-Гассет в 1911 г. определил его как «проблематичную науку».

Однако как бы ни был популярен или «моден» психоанализ, он всегда повсеместно встречает максимальное сопротивление либо в общем, либо в частности — отвержение идеологии психоанализа глобально или отрицание отдельно взятых концепций и теорий. Сюда же можно отнести тенденцию «застревания» на классических постулатах времен З. Фрейда и консервативное ограничивание зоны теоретизации идеями З. Фрейда, А. Адлера и К.Г. Юнга. Для философии психоанализ по большей части остается фрейдовским классическим учением о бессознательном и сексуальности, что не способствует вовлечению новейших психоаналитических теорий в философское и другое научное осмысление, муссирование устаревших доктрин тормозит привнесение новых психоаналитических эмпирически выверенных знаний и обогащение смежных с психоанализом областей.

---

[1] См.: *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ. История, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010.

[2] Сон об инъекции Ирме. См.: *Фрейд З.* Толкование сновидений. Ереван: Камар, 1991.

[3] В марте 1896 года З. Фрейд впервые в статье об этиологии неврозов употребляет слово «психоанализ».

После свершившегося признания психоаналитическое направление мысли набирает обороты, и в первой половине XX в. от уже ставшего классическим Фрейдовского психоанализа «отпочковывается» ряд других психоаналитических течений, возглавляемых первыми последователями и учениками З. Фрейда: К. Юнга, А. Адлера, В. Райха, В. Штеккеля и другими исследователями недр психики, теоретически или практически разошедшимися во взглядах с З. Фрейдом. Данное эволюционное размежевание внутри психоаналитической концептуализации создает предпосылки дробления и развития множества различных течений и ответвлений от основного мейнстрима мысли классического психоанализа.

На сегодняшний момент времени можно назвать четыре центральных русла в рамках психоаналитической клинической[1] парадигмы мышления: классический психоанализ, глубинную аналитическую психологию, индивидуальную психологию А. Адлера и структурный психоанализ Ж. Лакана. Сама парадигма классического психоанализа, ныне именуемого современный психоанализ, также представляет собой в высокой степени разветвленную систему теорий и практик, каждая из которых обеспечена теоретическим базисом, основанным на концептуализации психоаналитических идей лидера данного направления. Структура современного психоанализа напоминает ризому травы[2] и организована по принципам трансверсальности, где-то пересекающихся между собой, по многим вопросам спорящих, а временами входящих в прямую конфронтацию в области «идеологии» взглядов на психический универсум человека и механизмы его организации, существования и онтогенетического эволюционирования. Все направления современного психоанализа имеют свои теоретические базисы и назвать их все не представляется возможным[3], поэтому можно определиться лишь с самыми известными и крупными: французское течение в психоанализе (А. Грин, Ж. Кристева, С. Лебовиси, Ж. Шассге-Смиржель, Ж. Лапланш, Ж. Понталис), немецкая школа психоанализа (К. Абрахам, Г. Закс, Ш. Радо, Р. Шпиц, Ф. Фромм-Райхманн, Г. Левальд), теории объектных отношений (М. Балинт, Р. Розенфельд, Р. Фейерберн, О. Кернберг, Д. Винникотт, и другие), кляйнианское направление (М. Кляйн, Х. Сигал), Эго-психология (А. Фрейд, Х. Хартманн, Э. Эриксон), психология самости или селф-психология (Х. Кохут), гуманистический или интепресональный психоанализ (К. Хорни, Э. Фромм, Г. Салливан), бионовское направление в психоанализе (У. Бион и последователи), психосоматическое направление в психоанализе (В. Райх, Ф. Александер, А. Лоуэн), интерсубъективный психоанализ (Дж. Атвуд, Р. Столороу) и др.

Все психоаналитические парадигмы, которые мы попытались учесть в перечислении, едины во мнении о существовании динамического бессознательного и его важнейшей и главенствующей роли в психическом функционировании индивида и влиянии на социумные (культурные) феномены и контексты: искусство, бизнес, политику, институты брака и семьи и т. д. и т. п. Но

[1] Прикладной психоанализ не является автономной сферой и развивается как производное теоретических концептуализаций клинического направления.

[2] Аллюзия к «шизоаналитическим» идеям Ф. Гваттари и Ж. Делеза.

[3] На настоящий момент существует более 600 методов и 3000 техник психоанализа. См. по этому поводу: *Харитонов А.Н.* Вклад Фрейда в мировую науку // Материалы международной психоаналитической конференции «Зигмунд Фрейд-основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (к 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда): В 2 т. Т. I. М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. С. 13.

что же бессознательное из себя представляет, и каковы законы его существования и функционирования в универсуме психической вселенной человека и во вне? — именно в этой точке закладываются корни развития расходящихся концептуально ветвей психоаналитической теоретической мысли.

Что касается развития психоаналитической идеологии на почве отечества, то надо отметить, что психоанализ испытал на себе диаметрально противоположное отношение в разные времена, глубокий и длительный период революционно-социалистической аннигиляции и узурпации не позволили развиться отечественному вкладу в структуру теоретического аппарата психоанализа[1]. Дореволюционная Россия становится первой страной в мире, где начинают выходить переводы работ З. Фрейда, сразу после их опубликования автором в Вене. Парадоксально, но в дальнейшем в нашей стране психоанализ переживает период бурного расцвета именно в первые годы Советской власти, войдя в резонанс с марксистскими теориями на волне революционных реформаций в начале 20-х гг. XIX в., поскольку он показался лидерам революционного движения важным инструментом для решения задачи «создания нового человека» через «овладение» бессознательными процессами в его психике[2]. В этот период создается И.Д. Ермаковым Русское психоаналитическое общество, открывается Государственный психоаналитический институт, организовывается «Детский дом-лаборатория «Международная солидарность», издаются на русском языке переводы работ З. Фрейда и К. Юнга. Но, через очень короткое время, начинает расти враждебность в отношении к психоанализу, и вскоре он был отвергнут как «ложное буржуазное учение», а его адепты были подвергнуты жесточайшим репрессиям. В дальнейшем это учение практически вплоть до указа президента Б. Ельцина в 1996 г. «О *возрождении* и развитии философского, клинического и прикладного *психоанализа*» не развивалось и существовало «подпольно» по инициативе отдельных лиц, на свой страх и риск практикующих психоаналитический метод лечения, либо имело возможность проявлять себя от противного как философская критика антикоммунистических идей[3].

После отмены «моратория» на психоанализ в нашей стране было возрождено Русское психоаналитическое общество, которое сначала существовало как Российская психоаналитическая ассоциация (1990 — 1995 гг.), а затем вернулось к своему историческому названию (1995—2003 гг., первый президент — профессор *А.И. Белкин*). Существующая сегодня Межрегиональная общественная организация «Русское психоаналитическое общество», (2005 г., президент —

---

[1] Исключение составляет С. Шпильрейн, как автор всемирно известной работы «Деструкция как причина становления» (ее докторская диссертация 1912 г., защищенная в Венском университете, ставшая фундаментом для всех дальнейших исследований влечения к смерти). Именно данная идея о деструктивном влечении дала возможность дальнейших фрейдовских теоретизаций об инстинкте смерти и проработке концепта дуализма влечений (Эрос и Танатос).

[2] См.: *Литвинов А.В., Капелуш С.И.* Разрушение иллюзий, или Путь к человеку // Психоаналитический вестник. М.: МОО «Русское психоаналитическое общество». № 15. 2006. С. 11 — 22.

[3] Несмотря на «холодную войну» с психоанализом и его сподвижниками в период застоя СССР, Лейбин В.М. последовательно в своих трудах отстаивает позицию о том, что психоанализ — это, прежде всего, философское учение. См.: *Лейбин В.М.* Психоанализ и американский неофрейдизм (историко-философский анализ фрейдизма) // Докторская диссертация, 1982; *Он же.* Психоанализ и философия неофрейдизма. М.: Политиздат, 1977.

А.Н. Харитонов) выступает преемником и продолжает профессиональные, научные, культурные, духовно-нравственные и интеллектуальные традиции Русского психоаналитического общества (1922—1930 гг., первый председатель — профессор *И.Д. Ермаков*). В настоящий момент психоаналитическое пространство представляет собой ряд раздробленных, но сотрудничающих между собой небольших по составу, но авторитетных, прогрессивных, развивающихся в научном плане под эгидой Международного психоаналитического общества психоаналитических групп: Московское психоаналитическое общество, Общество психоаналитической психотерапии, Московское общество психоаналитиков, а также целый перечень многих других психоаналитических объединений разных городов и регионов, среди которых самая крупная и авторитетная — Национальная федерация психоанализа (Европейская Конфедерация Психоаналитической Психотерапии), Россия (СПб.).

Сущность психоанализа

Современный психоанализ в настоящее время существует в двух основных парадигмах: клинической и прикладной. Клинический психоанализ представляет собой совокупность постоянно развивающегося теоретического базиса, направленного на осмысление глубинной природы человеческой психики и соответствующей данным концептуализациям техники и практики психоаналитической работы. Второе, прикладное направление в психоанализе занимается исследованием проблематики социальных и культурных феноменов и находит свое применение в искусстве, политике, бизнесе и многих других областях.

В целом психоанализ как особая парадигма научного мышления (включающая исторический базис учения З. Фрейда и его соратников и последователей, в дальнейшем обогащенный многими теориями и практикой современного психоанализа) в его единстве и многообразии может быть представлен в виде трехуровневой взаимовлияющей сопряженной совокупности: 1) теоретического психоанализа; 2) прикладного психоанализа и 3) клинического (эмпирического) психоанализа.

И если объединить в высокой степени разнородный и разнонаправленный веер дефиниций, включающий около 15 определений, который дал З. Фрейд психоанализу — «разговорному лечению» с последующими осмыслениями теоретиков различных направлений, таких как А. Лоренцер, Ж. Лакан, Ю. Хабермас, Т. Адорно, П. Рикер[1] и другие, пытавшихся определить для себя его как понимающую науку, искусство толкования, глубинную герменевтику, феноменологию, критику идеологий, теорию личности и многое другое, то можно через векторы его применения выявить некоторую специфическую и неповторимую сущностную основу психоаналитической научной области.

Психоанализ ныне представляет собой многогранную концептуальную структуру, которая понимается по преимуществу в пяти основных смыслах как:

1) Исторический базис: учение и психотерапевтическая практика З. Фрейда;

2) Метод психотерапии, лечения психических расстройств, представленный совокупностью технически различных психотерапевтических практик и форм психоаналитической клинической работы: психоанализ, психоаналити-

[1] *Куттер П.* Современный психоанализ. СПб.: Б.С.К., 1997. С. 87—89.

ческая или психодинамическая психотерапия, экспрессивная психотерапия, поддерживающая психоаналитически ориентированная психотерапия и др.;

3) Особая методология исследования психики — теоретическое направление, метод изучения психологии личности;

4) Теория личности, человеческого поведения, первая и одна из наиболее влиятельных теорий личности в психологии и психотерапии:

а) разнообразные психоаналитические и психоаналитически ориентированные идеи, концепции, учения, методологии, методы, методики, техники, психотерапии, направления, течения и школы;

б) в других науках (возрастная психология, клиническая психология, психология личности и др.);

5) Система научных знаний о мировоззрении, психологии и философии, стремящаяся к познанию и объяснению личностных, культурных и социальных явлений.

Новизна и актуальность психоанализа

За около полувековой период существования и разработки З. Фрейдом психоанализ претерпел значительную эволюцию от эвристичного и инновационного психотерапевтического приема до всеобщего философско-психологического учения. Новизна и парадигмальность созданного З. Фрейдом учения определяется многими следующими факторами, имеющими неоспоримую научную значимость, на настоящий момент подтвержденную временем и данными накопленного базиса эмпирических исследований современных смежных с психоанализом наук.

В отличие от многовековой предшествующей традиции, отождествлявшей психику человека с его сознанием, З. Фрейд предположил и доказал, что научный подход заключается в изучении психики и поведения во всех их формах и проявлениях, с особым вниманием и учетом «преисподней»[1] микрокосма человека. В основу научной парадигмы психоаналитических знаний З. Фрейдом положена концепция динамического бессознательного, которое было им объективировано для научного изыскания — подробнейшим образом исследовано на предмет его свойств, структуры и законов существования и применено в качестве опорного содержания в практике психоаналитического лечения и понимания функционирования многих социумных и культурных феноменов в психоаналитической методологии познания общественных явлений.

В психоанализе З. Фрейдом и последователями создана подвижная и изменяющаяся под воздействием привноса со стороны других наук методологическая система, объединяющая в себе принципы, теории и конструкты, сопоставимая с другими научными системами (философия, психология и др.) в традициях герменевтико-феноменологического подхода, обогащенного новыми методологическими приемами.

Существенным моментом создания и развития психоанализа стала особая методология исследования, базирующаяся на метапсихологических подходах к функционированию психики[2]: 1) динамический подход, рассматривающий психику как местонахождение взаимодействующих или противо-

[1] Термин употреблялся самим З. Фрейдом как аллегория бессознательного.

[2] *Фрейд З.* Бессознательное (1915) // Психология бессознательного. М., 2006. С. 129—186.

борствующих сил; 2) топографический (систематический) подход, рассматривающий психику как нечто, состоящее из различных систем с разными функциями и характеристиками; 3) экономический подход, который пытается проследить действие различных энергий и прийти к сравнительной оценке их значимости. Основанная на данной системе идея разработанного З. Фрейдом принципа анализа всех психических явлений гласит, что любой феномен психической природы человека или ее производные должны быть изучены и раскрыты в трех основных своих свойствах или качествах: динамическом, топическом и экономическом.

Данный подход позволил интегрировать многомерные аспекты различных представлений о природе человеческого и концептуализировать изучаемые явления и процессы, в результате чего в исследовательской парадигме психоанализа раскрыта сущность и содержание ранее не охваченных наукой феноменов: сновидений, инфантильной сексуальности, перверзий[1], ошибочных действий, юмора, структуры психического, психических энергий (влечений) и др.

На основе философии бессознательного создана своя оригинальная метапсихология и ее практическое применение — новый метод и способ лечения (психотерапия) через исследование внутреннего мира человека с преобладающим акцентом на его глубинных неосознаваемых аспектах и использованием инструментария, базисными элементами которого являются перенос[2] и контрперенос (последнее понятие приобрело значимость и широкое употребление в технике и практике психоанализа уже после смерти З. Фрейда).

Психоанализ как клиническая психотерапевтическая практика инициировал развитие психотерапевтической парадигмы и стал отправной универсальной основой теоретической концептуализации любого существующего в настоящей момент направления психотерапии, включая оппозиционно настроенные по отношению к психоанализу практики (когнитивные, бихевиоральные, суггестивные и др.).

Систематизация З. Фрейдом представлений о психической природе человека и соединение метода лечения с разработанным им инструментарием психоанализа (терминологическим аппаратом и совокупностью теорий и моделей, описывающих функционирование человеческой психики аспектами основанной им психологии) сформировало новую доселе неизвестную психологию, аутентично соединившую в себе составляющие: нормального функционирования (метапсихология), психоаналитическую психопатологию и лечение (психоаналитический метод, техника и практика психоанализа).

---

[1] Перверзия сексуальная — (perversion — англ.) сексуальное отклонение, форма взрослого сексуального поведения, где гетеросексуальный половой контакт не является желаемой целью

[2] См.: Психоаналитические термины и понятия: Словарь / Пер. с англ. А.М. Боковикова, И.Б. Гришпуна, А.Фильца; под ред. Барнесса Э. Мура, Бернарда Д. Файна. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 98, 138.

Перенос (трансфер) — перемещение паттернов чувств, мыслей и поведения, первоначально относившихся к значимым людям из детства, на человека, включенного в текущие межличностные отношения.

Контрперенос — ситуация, при которой чувства и установки аналитика по отношению к пациенту являются дериватами прежних ситуаций жизни аналитика, перемещенные на пациента.

Новое прочтение психологии и проблематизация актуальных задач позволили З. Фрейду создать необходимые ориентиры, подходы и принципы[1]. Важнейшими вытекающими из них научными вкладами стали: принятие неизбывной противоречивости, конфликтности и трагедийности существования человека, признание биологической и психической наследственности, приведшее к открытию и изучению особенностей феномена психосексуальности человека и связанных с ней стадийности ее развития, утверждение существования психической реальности как реальности особого рода и соответствующее исследование ее в совокупности с положением о существовании «универсальных механизмов» жизнедеятельности человека в норме и патологии, дало понимание психических патологий и их генезиса не медикализированно-материалистически, а метапсихологически, что позволило вывести нормы психического существования через исследование патологических состояний и процессов.

Главнейшим вкладом в теорию науки и самыми великими достижениями[2] ученого З. Фрейда стали: эмпирическая концептуализация бессознательного, исследование сферы детской сексуальности и метапсихология сновидений. Аппарат психоаналитической теоретизации З. Фрейда, который до настоящего времени по прежнему находится в своей «точке роста», за счет постоянных пересмотров и новопривнесений, включает длинный список названий инновационных теорий: бессознательного, влечений (инстинктов), психического аппарата, защитных механизмов, страха и тревоги, депрессии, неврозов, психопатологии, символообразования, регрессии, сексуальности и сексуального развития, нарциссизма, женской сексуальности, травмы, конфликта и др.

Истоки психоанализа

Психоаналитическое учение З. Фрейда имеет под собой обширный базис, включающий объединенные между собой знания весьма разнонаправленных парадигм. В качестве центрального источника, не вызывающего разногласия у множества исследователей, питающего возникновение и развитие инновационной психоаналитической теории необходимо в первую очередь указать факт клинических наблюдений: изыскания в области истерии и интроспекция самого З. Фрейда — анализ собственных сновидений. Другими предиспозиционными факторами психоанализа, сформировавшими материалистическое мировоззрение З. Фрейда, были открытия в области психологии[3] и медицины: психиатрические концепции[4], физиологические и неврологические разработки[5] конца XIX века.

---

[1] Одним из краеугольных принципов психоанализа, открытых З. Фрейдом, является *Эдипов комплекс*, при его жизни считавшийся основным фактором возникновения и существования невроза.

[2] По мнению самого З. Фрейда и других исследователей (Э. Джонс и др.)

[3] Психологические исследования в области бессознательного конца XIX в. И. Гербарта, Г. Фехнера, В. Вундта и Т. Липпса.

[4] Французская психиатрическая школа (Ж.-М. Шарко, А. Бинэ, П. Жанэ), совместная работа и влияние идей Й. Брейера. П. Жанэ может соперничать с З. Фрейдом за приоритет первооткрывателя во многих аспектах: исследование бессознательного, создание модели личности, теория истерии, связи психического расстройства с жизненной историей, разработка методологического костяка основного кодекса психотерапевтических правил.

[5] Работа в физиологической лаборатории Э. Брюкке и Т. Мейнерта на медицинском факультете Венского университета, научно-дружеский обмен с В. Флиссом, сторонником идей Г. Гельмгольца (концепция «бессознательных умозаключений»).

Однако нельзя не согласиться с высказыванием С. Цвейга: «Фрейд исходит из медицины не в большей степени, чем Паскаль из математики и Ницше из древнеклассической философии. Несомненно, этот источник сообщает его работам известную окраску, но не определяет и не ограничивает их ценности»[1]. По мнению самого З. Фрейда психоанализ беспартиен и занимает «срединное место» между медициной и философией. Поэтому важнейшими интенциями, участвующими в создании З. Фрейдом новой идеологии «психического» стали интегрированные им в тело психоаналитической теории философские идеи разного времени[2], правда не всегда цитируемые им эксплицитно, а также широкое использование им филологических изысканий того времени, обращение к мировой кладовой искусства, литературного творчества и мифологиям.

Анализируя исторические ретроспективы движения психоаналитической мысли З. Фрейда, можно сделать вывод, что создавая свое учение и развивая его на протяжении четырех десятилетий, З. Фрейд широко использовал накопленный до него арсенал научного и философского познания, но при этом он отказался от следования канонам классического философского мышления. Разрабатывая различные отрасли философского знания и познания[3] в междисциплинарных и впервые открытых проблемных полях, З. Фрейд неуклонно создавал независимую новую философскую область науки, которая, как показало впоследствии время, стала одним из важных критериев, инициировавших революционные трансформации в философии, результатом чего стало создание новой, неклассической философии.

Периодизация развития классического психоанализа

Большинством исследователей по внутренней логике, смене акцентов исследования и трансформаций концептуализаций в психоанализе принято выделять, хотя весьма условно и приблизительно, три основных этапа развития классического психоанализа[4]: 1) клинический; 2) психологический и 3) метафизический[5].

На **клиническом этапе** (1886 – 1905) психоаналитическое учение развивалось преимущественно как новый метод психотерапии[6], основывавшийся на использовании созданных З. Фрейдом «трех китах» психоаналитической диагностики и лечения (толковании свободных ассоциаций, снов и анали-

---

[1] Философия и психоанализ // URL: azps.ru/sch/frd/frd27.html [дата обращения 23.10.2010].

[2] Процесс формирования философского мировоззрения З. Фрейда начался еще в школьные годы на основе самостоятельного знакомства в подлинниках с эволюционным учением Ч. Дарвина и натурфилософией Гёте, затем в институтские годы З. Фрейд обучался у Ф. Брентано и участвовал в кружке любителей Ф. Ницше. В текстах З. Фрейда можно встретить безымянные отсылки и авторизованное использование взглядов Аристотеля, Платона, Эмпедокла, Шопенгауэра, Ницше, Т. Липсе, Фихте и других.

[3] аксиология, диалектика, философия культуры, методология, праксиология, социальная философия, философская антропология, этика и др.

[4] Классический психоанализ — здесь имеется в виду период развития психоаналитической теории и методологии З. Фрейдом.

[5] Этапизация по В.И. Овчаренко (из неопубликованных рукописей).

[6] Катартический метод.

зе бессознательных мотиваций: ошибочных действий, оговорок, описок)[1], дополненных специальными гипотезами: интрапсихического конфликта, первосцены, Эдипова комплекса, юмора и др. В этот период на основании исследований истерии, ее природы, генезиса была развита первая психоаналитическая концепция психических расстройств (теория неврозов)[2], в основание которой положены теории травмы[3] и соблазнения, в дальнейшем претерпевшая серьезные изменения за счет пересмотра З. Фрейдом этиологии неврозов и обогащенная теорией влечений (инстинктов). Сделан неоспоримо величайший вклад в науку — создана метапсихология сновидений. На данном этапе[4] психоаналитический теоретический аппарат включал в себя открытый З. Фрейдом комплекс инновационных представлений о психике и основах психодинамической психотерапии. Им были изложены идеи, методика, техника и результаты врачевания, выработаны первые представления о психодинамике психического, установлены основные элементы психической структуры и механизмы ее функционирования, и пр.

На **психологическом этапе** (1905—1913) психоанализ трансформировался главным образом в общепсихологическое учение о человеке. В трудах З. Фрейда[5] данного этапа его творчества развивались дальнейшие представления о психоанализе и его возможностях, формулировались идеи об основных принципах, тенденциях, мотивации и установках психической жизни и поведения. Фрейдом была подробнейшим образом исследована инфантильная сексуальность, выделены основные периоды ее развития и их спецификация, развивались представления о природе и роли интрапсихических комплексов (кастрации[6] и эдипального), изложены научные основы бессознательного, открыты глубинные механизмы депрессии, бессознательные аспекты осуществления творческой деятельности, создавались психологические теории человека, культуры, религии и пр.

На **метафизическом этапе** (1913—1939) психоанализ обрел статус гуманистически ориентированного метапсихологического учения о человеке, культуре и обществе. В статьях и книгах[7] З. Фрейда производились попытки

---

[1] *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни (1901).

[2] *Фрейд З.* Исследования истерии (1895); Отрывок из одного анализа истерии (1905).

[3] Невроз в соответствии с теорией травмы рассматривался как следствие травматических переживаний (соблазнения, насилия, психологической депривации), с главным акцентом на сексуальном использовании ребенка со стороны взрослых.

[4] *Фрейд* З. Проект научной психологии (1895); Толкование сновидений (1900); Три очерка по психологии сексуальности (1905); Остроумие и его отношение к бессознательному (1905) и др.

[5] *Фрейд* З. Три очерка по психологии сексуальности (1905); Остроумие и его отношение к бессознательному (1905); Отрывок из одного анализа истерии (1905); Характер и анальная эротика (1908); Анализ фобии пятилетнего мальчика (1909); Леонардо да Винчи (1910); О психоанализе. Пять лекций (1910); Положение о двух принципах психической жизни (1911); Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии (1913) и др.

[6] Комплекс кастрации означает реальную либо воображаемую утрату или повреждение гениталий представителей обоего пола. См.: Психоаналитические термины и понятия: Словарь / Пер. с англ. А.М. Боковикова, И.Б. Гришпуна, А. Фильца; под ред. Барнесса Э. Мура, Бернарда Д. Файна. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 93.

[7] По ту сторону принципа удовольствия (1920); Массовая психология и анализ человеческого Я (1921); Я и Оно (1923); Торможения, симптомы и тревога (1925); Будущность одной иллюзии (1927); Неудовлетворенность культурой (1929); Введение в психоанализ. Лекции

интеграции теорий и концепций разного времени, осуществлялся пересмотр и переоценка взглядов для приведения психоанализа к целостной системе, развивались концепции о структуре личности, механизмах ее защиты, страхах и тревогах, проблематизировались агрессия и смерть, были созданы теория нарциссизма и дуалистическая теория инстинктов, намечались дальнейшие направления и ориентиры развития психоаналитической теории и практики.

Комплекс идей и результатов этого периода обогатил содержание и потенциал психоаналитического учения, значительно расширил возможности его взаимодействия со всем комплексом гуманитарно-социальных наук, культурой и обществом за счет глубинного исследования З. Фрейдом проблем массовой психологии, морали, конфликта личности и культуры, вопросов и перспектив развития религии, культуры, человека и общества.

Все последующее развитие после смерти З. Фрейда психоанализа неделимо обозначается **четвертым этапом,** связанным с *развитием психоаналитического аппарата* его учениками и последователями, внесшими весомый вклад в теорию и практику психоанализа. Систематизация накопленных психоаналитических знаний в этот период, длящийся до настоящего времени, выявляет следующие особенности формирования теоретического поля психоанализа. Фактически чуть более чем до середины прошлого столетия теоретический аппарат психоанализа сохранял свою целостность и верность идеям З. Фрейда, несмотря на неуклонно растущее число отклоняющихся от центрального русла идей, взглядов, концепций и предпринимаемых психоаналитических ревизий (кляйнианские теоретизации, привнос эго-психологии и др.). В последующие годы теоретическая основа психоанализа была подвергнута фрагментации, под влиянием и за счет расколовших ее теории объектных отношений и психологии самости Х. Кохута и других «школ психоанализа»[1]. В результате учета внедрившихся и, наконец, получивших свое признание гипотез о преэдиповом[2] этапе развития, был открыт «новый» неисследованный мир психической вселенной, изучение сфер которого (психотической, нарциссической, пограничной), позволили по-другому взглянуть на принципы формирования, организации и существования психического универсума человека и психотерапевтизировать психические нарушения, корнями генетически уходящие в очень ранние периоды развития личности.

Кроме того была подвергнута критике фрейдовская теория влечений, процесс формирования личности и развитие самооценки стало рассматриваться через призму революционных идей, выдвинутых исследователями младенчества и раннего детского возраста, сформировавших новое концептуальное поле в психоанализе — теорию объектных отношений. Со временем, в процессе развития психоаналитических концепций, сексуальность перестала быть основной темой, утратив теоретическую функцию, имеющую эвристическое значение. Важная во всех пониманиях в фрейдовской методологии, сексуальность перестала считаться существенным элементом в онтогенетическом развитии, рассматриваться в качестве определяющего

(1933); Почему война? (1933, в соавторстве с А. Эйнштейном); Человек Моисей и монотеистическая религия (1939) и др.

[1] *Мертенс В.* Ключевые понятия психоанализа / Пер. с нем. С.С. Панкова; под ред. В. Мертенса. СПб.: Б&К, 2001. С. 23—33.

[2] Ранний период онтогенеза, датируемый по времени до достижения момента комплекса Эдипа и характеризующийся симбиозом в отношениях с первичным ухаживающим лицом (фактически это детство человека до 3—6 лет).

этиологического фактора в понимании внутренних картин патологического и нормального психического мира индивидуума, так произошел сдвиг в сторону увеличения теоретической значимости вклада теорий объектных отношений и интерсубъективных аспектов личностных взаимодействий[1].

В связи с этим было пересмотрено и многое добавлено в теории: о хронологии и специфике этапизации психического развития личности, первичного бессознательного потенциала мотивации, взаимодействия и влияния окружающей социумной среды на врожденный психический потенциал, формирования идентичности личности и многое другое. В результате и доныне наблюдается теоретический плюрализм, где одни и те же психические, социальные или культурные феномены могут быть поняты, использованы в теоретизации и исследованы с совершенно разных позиций, не позволяющих порой теоретикам одной парадигмы понять и договориться с представителями другой. Как показало время, попытки интеграции теоретического психоаналитического поля потерпели фиаско и в дальнейшем не видится приемлемым их объединение в единую теорию, но возможно принятие существования единой трансверсальной системы психоаналитического знания, со всеми ее расхождениями и противоречиями, связанными с методологическим и теоретическим своеобразием каждого из подходов или «школ».

Основные идеи психоанализа: от Зигмунда Фрейда до современности

1. Философия бессознательного

Детальное теоретико-эмпирическое изучение сферы бессознательного З. Фрейдом, открывающее вход в доселе неизведанные области, стало решающим моментом новой эпохи в научных исследованиях человеческой ментальности. Основной своей задачей в психоанализе Фрейд считал построение научной теории бессознательного, и до настоящего времени по прежнему остается верно утверждение: концепция бессознательного — ядро теории психоанализа[2]. Психоанализ сейчас не редко именуют психологией бессознательных процессов[3]. Фрейд справедливо отмечал, что он, Коперник и Дарвин нанесли три непоправимо тяжких удара по омнипотентному самомнению человека, ставящего себя в центр мироздания: Коперник обрушил иллюзии человечества, что Земля не центр Вселенной; Дарвин опроверг божественное происхождение человека, доказав, что он продукт эволюции животного мира, а сам человек, по мнению З. Фрейда, «никогда не является хозяином в собственном доме, но подчиняется скупым сообщениям о том, что бессознательно происходит в его душевной жизни»[4].

---

[1] *Грин А.* Имеет ли сексуальность что-либо общего с психоанализом? // Психоаналитические концепции психосексуальности. Сборник научных трудов. М.: Русское психоаналитическое общество, 2010.

[2] *Кнапп Г.* Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие / Пер. с нем., общ. ред. А.М. Боковикова. М.: ЗАО МГ Менеджмент, 1998. С. 266.

[3] *Куттер П.* Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов. СПб.: Б.С.К., 1997.

[4] *Фрейд З.* Три очерка по теории сексуальности // Очерки по психологии сексуальности. 2-е изд. Мн.: ООО «Попурри», 2001.

Однако З. Фрейд никогда не являлся первооткрывателем бессознательного[1], как это часто ему приписывают, и даже динамическое бессознательное[2] — не главный козырь открытия новой парадигмы в науке, которое он совершил. Им была проведена экспериментальная разработка понятия динамического бессознательного — создана теория его организации, описаны законы и правила его существования и выделены основные его характеристики. До сих пор психоанализ базируется на вложенном в теоретический базис З. Фрейдом многозначном понимании феномена бессознательного как: психического проявления влечений (Оно); энергетического источника душевной жизни, вытесненного в течение жизни; особого принципа работы души (первичный процесс); корневых частей Я и Сверх-Я (Я-Идеала); архаического наследия; антонима сознания.

Триумфальное шествие концептуализации бессознательного и других психических феноменов, впоследствии теоретизированных в психоанализе, началось весьма задолго до его возникновения, он просто суммировал в себе все накопленные знания, начиная с древнеиндийской философии[3], признающей существование «неразумной души и жизни», наполненной жизненной энергией «праны», которая изначально является бессознательной. Античные взгляды Аристотеля, Эмпедокла, Эпикура и прежде всего учение Платона о познании-воспоминании (анамнезе)[4], проблематизирующее неосознанное знание человека, оставалось господствующим до Нового времени[5]. Парадоксально, но Декарт, провозгласивший тождество сознательного и психического, считавший, что в психике нет и не может быть ничего кроме сознательных процессов, однако, признавал наличие «неясных» и «темных» восприятий (похоже, содержаний бессознательного) и был занят рассмотрением проблемы страсти человеческой. В трактате «Страсти души» он выдвигает первую в истории «стратиграфию» психики человека (задолго до первых моделей психики З. Фрейда и положениях о внутрипсихическом драйвовом конфликте), разделяя ее на две части — низшую, «чувственную» и высшую — «разумную», которые находятся в непрестанной борьбе между собой. Абсолютизация власти разума вызвала последующую реакцию в философских кругах, Спиноза выступил против картезианской философии, выдвинув положение, с которым психоаналитики всех времен твердо согласны — влечение или желание есть сама сущность человека; к нему присоединился Юм.

Концепция бессознательного впервые была четко сформулирована Г. Лейбницем[6], трактовавшим его как «низшую форму душевной деятельности, ле-

---

[1] Термин «бессознательное» (unconscious) в английском языке впервые, в значении близком психоаналитическому, как «неосознанность относительно наших собственных ментальных процессов» употребил шотландский судья Лорд Каменс в 1751 г. Однако известность «бессознательное» получило благодаря книге немецкого философа Эдуарда фон Гартмана «Философия бессознательного», опубликованной в 1869 г., за тридцать лет до открытия З. Фрейда.

[2] Первенство открытия динамической характеристики бессознательного принадлежит И.Ф. Гербарту (1824).

[3] Ведийская литература, Упанишады.

[4] *Платон.* Диалоги. Теэтет // URL: http://psylib.org.ua/books/plato01/22teate.htm дата обращения 25.09. 2010.

[5] Трактат Св. Августина «Исповедь», капля в море средневекового невежества, включает размышления о бессознательном тоже.

[6] См.: Трактат «Монадология», 1720.

жащую за порогом осознанных представлений, возвышающихся, подобно островкам, над океаном темных перцепций (восприятий)»[1], но переход к естественнонаучному подходу был сделан тогда, когда Д. Гартли предпринял попытку его материалистического объяснения, связав бессознательное с деятельностью нервной системы. Немецкая классическая философия интересовалась бессознательным в его гносеологических аспектах: И. Кант размышлял о проблеме интуиции; Фихте о бессознательном как о первооснове человеческого бытия и материала, из которого происходит сознание. Идеи Фихте о переходе бессознательного к сознанию во многом были предвестниками взглядов З. Фрейда о свойствах функционирования психики (принцип удовольствия и принцип реальности): переход от бессознательного к сознанию сопровождается у человека ограничением свободы, связанной с наложением различного рода запретов во имя сохранения и поддержания жизни[2]. Бессознательное Фихте — это свободная деятельность, созидающая внутренний и внешний мир человека, что нашло свое отражение в позиционировании З. Фрейдом идеи о том, что бессознательное структурирует окружающий мир человека.

Продолжением идей о генеративных и глобально детерминирующих аспектах бессознательного стало иррационалистическое учение А. Шопенгауэра, в центре которого — идея о бессознательной «мировой воле»; а также концепт «воли к власти» Ф. Ницше, продолжателем которых выступил Э. Гартман, возведший бессознательное в ранг универсального принципа, основы бытия и причины мирового процесса: бессознательное как метафизическая сущность — «мировая основа». Именно на его идеи впоследствии опирается К.Г. Юнг в своих прозрениях о коллективном бессознательном.

С XIX в. стартует линия изучения бессознательного в психологии, им занимаются: И. Гербарт, Г. Фехнер, В. Вундт и Т. Липпс. Динамическую характеристику бессознательного (вытеснение по З. Фрейду), которую в последствии широко применит З. Фрейд, вводит Гербарт (1824), согласно которому несовместимые идеи могут вступать между собой в конфликт, причем более слабые вытесняются из сознания, но продолжают на него воздействовать, не теряя своих динамических свойств. Врач и естествоиспытатель К.-Г. Карус устанавливает, что бессознательная психическая деятельность проявляется через переживания и сны[3].

Таким образом, до З. Фрейда и в его времена термин «бессознательное» широко употреблялся в философии и психологии, а также в психиатрии, психофизиологии, юридических науках, искусствоведении как описательный феномен с постепенно наблюдающимся сдвигом в сторону естественнонаучного подхода к его изучению. Многие мыслители делали попытки проникновения в тайны бессознательного, но до сих пор все еще, проще, говоря метафорически, «интеллектуализировать по поводу ампулы прямой кишки», чем представить себе и принять существование и вклад некой иной по отношению к сознанию области, находящейся вне зоны его контроля, существующей по своим специфическим законам и колоссально влияющей на бытие человека, как именовал ее Ж. Лакан — «Другого внутри нас»[4]. Встре-

---

[1] См.: Философия и психоанализ // URL: http://azps.ru/sch/frd/frd27.html.

[2] *Фихте И.Г.* // URL: http://azps.ru/sch/frd/frd27.html.

[3] *Карус К.-Г.* Лекции о психологии. 1831.

[4] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда // Московский психотерапевтический журнал. № 1. М.: Психологический институт им. Л.Г. Щукиной; Международный образовательный и психологический колледж, 1996. С. 25—55.

ча с неизвестными сторонами собственного «Я» всегда требует определенного мужества и смелости.

Обращаясь к глубинному изучению психической реальности, в процессе переосмысления картезианских представлений о тождестве человеческой психики с сознанием, компилируя их со многими другими вышеупомянутыми философскими интенциями, З. Фрейд принимает гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и понятая, но, тем не менее, реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания: «разделение психического на сознательное и бессознательное есть основная предпосылка психоанализа, и только благодаря ей он имеет возможность понять и подвергнуть научному исследованию патологические процессы душевной жизни, столь же повсеместные, сколь и важные. Иначе говоря, психоанализ не может перекладывать суть психического в сознание...»[1]. В своих прозрениях Фрейд идет дальше существующих представлений, он не только рассматривает взаимоотношения между двумя сферами человеческой психики (сознанием и бессознательным), но нацелен раскрыть содержательные характеристики самого бессознательного психического, выявить те глубинные процессы, которые протекают «по ту сторону сознания».

В философии и психологии бессознательное обычно противопоставляется сознательному, однако в рамках психоанализа бессознательное (Ид, Оно) и сознательное рассматриваются как понятия разного уровня. Так как «сознательные процессы не образуют непрерывного самодостаточного ряда»[2], в психоаналитической парадигме постулируется, что процессы, заполняющие разрывы сознательного ряда тоже являются психическими (а не чисто физиологическими как это ранее было принято считать), а также между психическими процессами можно обнаружить качественное отличие: некоторые из них сознательные, некоторые — бессознательные.

Бессознательное или неосознаваемое определяется как совокупность психических процессов, в отношении которых отсутствует субъективный контроль и бессознательным считается все, что не становится для индивида объектом осознания. В самом широком психоаналитическом употреблении «бессознательное» является метафорическим, почти антропоморфическим концептом, «сущностью, влияющей на самость[3], но не известной себе самой»[4].

2. Психоаналитическая онтология бессознательного и архитектоника личности

В процессе экспериментальной разработки концепта бессознательного[5] З. Фрейд последовательно предлагает два стратегических подхода:

[1] *Фрейд З.* Я и Оно. 1923.

[2] *Фрейд З.* Очерк психоанализа. 1940.

[3] *Термин* — аналог идентичности, обозначающий в современном психоанализе генеральную совокупность: целостной личности во всех ее реальных проявлениях, включая телесную и психическую организацию индивида и «мою», «собственную» личность, противостоящую другим лицам или объектам вне «меня» см. по этому поводу в Психоаналитические термины и понятия: Словарь / Под ред. Барнесса Э. Мура, Бернарда Д. Файна. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 187.

[4] *Райкрофт Ч.* Критический словарь психоанализа. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995.

[5] *Фрейд З.* Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М.: Республика, 1994. С. 32.

дескриптивный и **динамический**. На основании этого в современном психоанализе бессознательное классифицируется в виде двух видов процессов: дескриптивно бессознательных (предсознательных) и динамически бессознательных. Первые из них легко становятся сознательными — это информация, умения и т. п., которые можно вспомнить в случае необходимости. Вторые подвержены вытеснению — это воспоминания, фантазии, желания и т. п., о существовании которых можно только догадываться, они осознаются только после устранения определенного *сопротивления*[1]. В связи с этим, в теории и практике психоанализа широко используется базовая классификация мышления на два типа[2], каждый из которых существует по свои законам: динамически бессознательные процессы соответствуют *первичным процессам мышления*, они противостоят предсознательным и сознательным — *вторичным процессам*. При действии первичных процессов психическая энергия свободно перемещается и игнорируются законы пространства и времени, они управляются *принципом удовольствия* — уменьшения неудовольствия от инстинктивного напряжения путем галлюцинаторного исполнения желания. Данный принцип основывается на идее, что целью любой психической активности является поиск удовольствия и избегание неудовольствия (*Первая экономическая модель психики по З. Фрейду).* Это положение основывается и на других концепциях, а именно, что в психике имеется определенное количество энергии, и что возрастание уровня энергии или напряжения, создаваемое влечениями, вызывает неудовольствие, а устранение напряжения — удовольствие. Надо заметить, что этот избыток энергии, ощущаемый как неудовольствие, и побуждает индивида к действиям, что по своей сути и есть жизнь. С другой стороны, понижение этого избытка энергии, воспринимаемое как удовольствие, — лишает индивида необходимости к действиям, что по своей сути и есть смерть или «нирвана» (*Вторая экономическая модель психики по З. Фрейду* о борьбе и единстве двух противоположностей: *влечения к жизни, Эроса, и влечения к смерти, Танатоса)*[3].

Что касается вторичных процессов, то они подчиняются правилам формальной логики, используют связанную энергию и управляются принципом реальности — принципом уменьшения неудовольствия от инстинктивного напряжения путем адаптивного поведения. Вторичные процессы развиваются параллельно с Эго и адаптацией к внешнему миру, поэтому они теснейшим образом связаны с вербальным мышлением. С этих позиций фантазия, мечтания, эмоционально-чувственнонное функционирование и творческая деятельность являются результатом совместной активности обоих процессов.

Дескриптивный подход позволил З. Фрейду концептуализировать *первую модель психики — топическую (первая топика)*[4], структура которой виртуально может быть представлена в виде аппарата, похожего на телескоп и состоящего из трех последовательно расположенных в пространстве частей: *сознательного, предсознательного и бессознательного.*

---

[1] Для этого в психоанализе существует определенная методика — работа с сопротивлением, которая требует особых усилий, технических процедур, определенных навыков интерпретирования, связанных с умением истолковывать воспринимаемые явления.

[2] Введено З. Фрейдом.

[3] *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия, 1920.

[4] *Фрейд З.* Толкование сновидений. Ереван: Камар, 1991.

Введенные в обращение системы обладают разными функциями, принципами работы и разными свойствами относительно сознания, в соответствии с которыми они и получают свои названия. Первой системой является бессознательное, она возникает раньше двух других в онтогенезе и филогенезе. Бессознательное является сферой репрезентантов влечений и исходной базой для образования сознания и предсознательного, а также областью, содержащей источники потребностей и психических энергий, в том числе и **либидо**, которая способствует продолжению жизни и противостоит смерти. В бессознательное включено составляющей частью предсознательное, основная задача которого — осуществлять связь с сознательной системой. Сознательная система обозначается через функции восприятия и мышления, с помощью нее осуществляется доступ к двигательной сфере — ее цели преобразовывать мысли и намерения в поступки, а так же осуществление связи с внешним миром. Играя роль посредника, сознательная система через внутреннее восприятие получает информацию о потребностях, желаниях и устремлениях бессознательной системы и в дальнейшем осуществляет удовлетворение потребностей, задействовав чувственное восприятие, процесс мышления и соответствующие поступки.

Рассматривая вопросы соотношения данных предложенных им умозрительных психических представительств, Фрейд исходит из того, что всякий душевный процесс существует сначала в бессознательном и только потом может оказаться в сфере сознания, при этом переход в сознание не является обязательным процессом, т. к., по мнению Фрейда, далеко не все психические акты становятся сознательными.

Используя излюбленную им метафору строений и их внутренних помещений, он сравнивает бессознательную сферу с большой передней, в которой помещаются все душевные движения, а сознание с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном[1]. Между передней и салоном на пороге стоит на посту страж (цензура), который не только пристально и с подозрением рассматривает каждое душевное движение, но и принимает решение о том, пропускать ли его из одной комнаты в другую или не стоит. И если какое-то душевное движение допускается стражем в салон, то это не обозначает, что оно тем самым становится непременно сознательным: оно превращается в сознательное только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона. Аллегория Фрейда обозначает обитель бессознательного как комнату, салон является вместилищем предсознательного, и только за ним находится келья собственно сознательного.

Динамическая модель психики

Динамическое значение бессознательного Фрейд предложил понимать в действенности бессознательного события, а не в предположениях из области умозрительных построений. Патологические проявления психики: навязчивые идеи, страхи, депрессии, фантазии, аффекты, импульсы и т. д. обосновываются бессознательными психическими содержаниями, которые в качестве первопричины всех этих явлений оказываются вытесненными. Целый ряд феноменов человеческого опыта: ошибки речи и письма, забывания, ошибочные действия, сновидения, юмор, невротические и психотиче-

[1] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. М.: Наука, 1989.

ские симптомы З. Фрейд определяет в качестве *динамических компонентов бессознательного*[1].

На основании обобщения и анализа неуправляемых и/или нежелательных для сознания явлений в психоанализе принято несколько *основных классов проявлений бессознательного*[2]:

1) неосознаваемые мотивы, истинный смысл которых не осознается в силу их социальной неприемлемости или противоречия с другими мотивами (сновидения, симптомы психических нарушений, творчество);

2) поведенческие автоматизмы и стереотипы, действующие в привычной ситуации, осознание которых излишне в силу их отработанности;

3) подпороговое восприятие, которое в силу большого объема информации не осознается.

Анализ данных явлений позволил З. Фрейду открыть и ввести в обращение несколько основополагающих в психоанализе *характеристик бессознательного*[3]: амбивалентность (совмещение взаимоисключающих импульсов или идей), вневременность, смещение[4] и сгущение[5]. В современном психоанализе Матте Бланко сформулировал две новые главные характеристики бессознательного: принцип генерализации (организация объектов бессознательного в классы по типу математического множества: фрактала) и принцип симметрии (в нем все эквивалентно всему, все симметрично)[6]. Аналогичная последнему принципу гипотеза об идентификации предикатов, осуществляемая бессознательной логикой, которая может быть представлена известным силлогизмом: «люди — умирают, трава — умирает, значит, люди — это трава», была независимо выдвинута С. Ариети[7].

В более поздних работах[8] Фрейдом производится решительный переворот в отношении многих представлений и понятий. Разделение психического аппарата на системы, заменяется моделью инстанций (*Структурная модель психики*)[9]. Второй вариант «топики» включает в себя «Я», «Оно» и «Сверх-Я»[10]. В некотором смысле «Я» соответствует сознанию, «Оно» — бессознательному, «Сверх-Я» — предсознательному, но это сопоставление не полное, поскольку «Я», «Оно» и «Сверх-Я» частично сознательны, частично — бессознательны. Современное понимание данных структур личности аутентично фрейдовскому, хотя функционально значительно расширено.

---

[1] См.: *Моллон Ф.* Бессознательное. М.: Проспект, 2002.

[2] Бессознательное. Словарная статья // URL: http://azps.ru/sch/frd/frd27.html. http://ru.wikipedia.org/wiki/ бессознательное.

[3] См.: *Фрейд З.* Бессознательное. 1915.

[4] Смещение смысла с одного образа на другой (смещение как метонимия). Для понимания смещения возможно использование аналогии с современным научным мифом о происхождении Вселенной — Теорией Большого Взрыва, являющейся по существу антропоморфной мифологемой бессознательного.

Сочетание нескольких смыслов в одном образе (сгущение как химера).

См.: *Matte Blanco I.* Unconscious as infinite sets. London: Karnac books, 1975/1998.

См.: *Arieti S.* Interpretation of Schizophrenia: London; Crosby; Lockwood; Staples, 1974.

В период с 1914 г. (Введение в нарциссизм) по 1923 год (Я и Оно).

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Этот текст и идеи, изложенные в нем оказали серьезное воздействие на дальнейшее развитие теорий в различных школах психоанализа (топология Ж. Лакана — реальное/символическое/воображаемое, теория нарциссизма и возникновение собственного «Я» и др.), а также получили широкий культурный резонанс, в дальнейшем повлияв на современную философию: философские исследования М. Фуко, Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

[10] См.: *Фрейд З.* Я и Оно. 1923.

«Я» (Эго), отлично от его понимания в философии, являясь по своей сути «стержнем» личности, на протяжении жизни претерпевает множество изменений, вбирает в себя влечения «Оно» и моральные признаки «Сверх-Я». Это внутреннее образование, порожденное рядом значимых восприятий и переживаний, идентификаций с родителями и «значимыми другими». Таким образом, «Я» приближается к понятию целостной личности, выступающей как «связная организация душевных процессов», ориентированная на других людей, на культуру. «Я» — это фокус сознательной, зрелой личности, но «Я» не всегда или не полностью выражает самоидентичность, будучи центром субъективной реальности и являясь преимущественно бессознательной инстанцией, включающей механизмы психологической защиты, искажающей представления о себе. «Я» всегда является посредником, во-первых, между «Оно» и внешним миром, во-вторых, между «Оно» и «Сверх-Я». Первостепенная функция Эго — задача самосохранения.

«Оно» (Ид) — первичный резервуар психической энергии, прежде всего, энергии либидо. «Оно» — это хаос влечений, там сосредоточены и другие виды энергии[1], переработанной, десексуализированной, способной легко проецироваться на любой объект. «Оно» не имеет единой воли, в нем противонаправленные влечения сосуществуют бок о бок, не упраздняя и не ослабляя друг друга, находясь как бы в игровом взаимодействии, там происходит вечная борьба Эроса и Танатоса, обусловливающая сущность и поведение личности. Кроме того, «Оно» выступает в качестве полномочного представителя всех телесных органов, всех функций организма, всех сложившихся установок, каковы бы они не были, и из него постепенно кристаллизуется «Эго». «Оно» — «тело желания» — всегда влечется к чему-либо, отвергая предопределенные в культуре соображения о том, что можно и нельзя, что хорошо, а что — плохо.

Соотношение между Оно и Я описаны с помощью знаменитой метафоры, отсылающей к образу Платона: ситуация, при которой куда большая сила коня — «ОНО», должна удерживаться и направляться всадником — «Я».

«Сверх-Я» (Супер Эго) — носитель морального сознания, является сложным конгломератом идеалов (***«Идеал Я»***), ценностей и запретов (совесть) — сферой личности, особенно значимой для судеб культуры. Главной функцией «Сверх-Я» является самонаблюдение и подавление требований «Оно» посредством морального влияния на «Эго». «Супер Эго» развивается из тела «Я», получая в результате давления культуры (первично транслируемой в воспитательных родительских акциях) все большую власть над ним и «Оно», несмотря на активное сопротивление данных структур. Результатом этой внутрипсихической борьбы является в разной степени невротизация личности, связанная с прорывом неконтролируемых влечений «оно» и усиливающаяся, избыточная репрессивность «я» рационального слоя культуры.

В общей сложности в длительном процессе своего научного изыскания, посвященного психическому моделированию, З. Фрейд выстроил три взаимодополнительных модели психики: топическую (пространственно-структурную), экономическую (обменно-энергетическую) и динамическую (мотивационно-смысловую), которые в настоящий момент по прежнему широко используются как отправные моменты в практических и теоретических психоаналитических исследованиях.

---

[1] Например, антагонист либидо — мортидо (инстинкт смерти).

Модель психической структуры и функционирования в современном психоанализе может быть лучше всего представлена адекватной времени компьютерной аналогией[1]: сознание сравнимо с видимым содержимым, отображенным на экране компьютера, открытие папок и файлов, запуск программ на «рабочем столе» сравнимо с действием предсознательного, заархивированные или структурно вложенные программные элементы, для доступа к которым нужно выполнить определенные действия, например, ввести пароль, являются аллегорий динамической части бессознательного, и, наконец, содержания, доступные через интернет — метафора введенного К. Юнгом и воспринятого З. Фрейдом «коллективного бессознательного».

3. Дальнейшее постфрейдовское развитие онтологии бессознательного

В дальнейшем представление о бессознательном и вытекающим из него следствий о психической природе человека, особенностей его самоосуществления в социуме и культуре, а также техник и практик «лечения» в психоаналитической парадигме было существенно расширено.

Основные интенции аналитической психологии Карла Густава Юнга. Один из первых учеников З. Фрейда К.Г. Юнг в рамках созданной им научной дисциплины — аналитической психологии — ввел термин «коллективное бессознательное»[2], который был воспринят З. Фрейдом и интроецирован в тело психоаналитической теории. В нем нашли отражение данные антропологии, этнографии, истории культуры и религии, проанализированные К. Юнгом в аспекте биологической эволюции и культурно-исторического развития человека. По мнению К. Юнга, кроме личностного бессознательного субъекта, существует целый континуум социально или культурно детерминированного надличностного бессознательного: семейное, родовое, национальное, расовое и коллективное бессознательное. Коллективное бессознательное несет в себе информацию психического мира всего общества, в то время как индивидуальное — информацию психического мира конкретного человека. В отличие от классических представлений в психоанализе, юнгианство рассматривает бессознательное как совокупность статичных паттернов, образцов поведения, которые являются врожденными и лишь нуждаются в актуализации. Основной характеристикой бессознательного становится совокупность *архетипов*[3] — краеугольный камень, заложенный в базис аналитической психологии. Структура личности в юнгианской парадигме отлична от классической фрейдистской и представляет собой «стратиграфию» из последовательно погруженных во все большие глубины бессознательного слоев: *персоны, эго, тени, анимы/ анимуса и Самости*[4]. Радикальным теоретическим отличием становится концептуализация К. Юнгом *либидо*[5]: сохранив его по-

[1] См.: *Моллон Ф.* Бессознательное. М.: Проспект, 2002. С. 8.

[2] *Юнг К.* О бессознательном// Новая весна. Альманах постюнгианской психологии и культуры. № 9. СПб: Русское психоаналитическое общество, 2010. С. 37—60.

[3] Понятие «архетип» К. Юнгом введено в работе «Инстинкт и бессознательное» (1919), но конкретно не определено, существует великое множество архетипов: ведьмы, взрослого, героя, женщины, мужчины и т. д.

[4] См.: *Юнг К.Г.* Отношения между «Я» и бессознательным. Очерки по аналитический психологии. Мн.: Харвест, 2003.

[5] См.: *Юнг К.* Метаморфозы и символы либидо. К вопросу об истории развития мышления. 1912.

нимание в рамках энергетического смысла, он десексуализировал либидо, предложив считать его психической энергией вообще. Другими развитыми глубиннопсихологическими теориями становятся: концептуализация самости как архетипа целостности человеческого потенциала, с помощью которого осуществляется единство личности и регулирующий принцип психики, она предопределяет цель жизни и судьбу индивида; модернизация и расширение представления о комплексах[1]; концепция индивидуации как альтернатива теории психосексуального развития и ее стадийности в классической психодинамической теории.

Структурный психоанализ Ж. Лакана[2]**.** Данная парадигма психоаналитического мышления базируется на кардинальном пересмотре теории З. Фрейда[3] с позиций структурной лингвистики и семиотики — концептуализация ведущей роли языка как феномена культуры в расшифровке и понимании бессознательных процессов. В базисе созданной Ж. Лаканом новой психоаналитической идеологии лежат два основополагающих тезиса: 1) бессознательное структурировано, подобно языку; 2) бессознательное есть речь «Другого». Лакановское бессознательное — «Другой», «к которому я привязан больше, чем к себе самому»[4] является отличным от общефилософского представления о «Другом», своеобразным и многозначным понятием — это отец, имя которого связывается с законом и порядком, и в то же время — место культуры, в котором распутываются все «приключения желаний индивида».

В силу того, что Ж. Лаканом постулируется идея о том, что только лингвистический анализ языка и его механизмов может адекватно раскрыть структуру бессознательных процессов, бессознательное Ж. Лакана имеет свои отличительные особенности. В нем, по мнению Ж. Лакана, имеются особые бессознательные речевые элементы, которые не осознаются человеком, но играют важную роль в протекании и развертывании психических процессов. В основе их лежат введенные Ж. Лаканом: метонимия и метафора как свойства организации бессознательного, обозначающие соответственно симптом и желание; заимствованные у Ф. Соссюра «означаемое» и «означающее», вступающие в определенные отношения — образующие «цепочки», «скольжение», вбирающие все ассоциации и создающие «приближение» к объекту[5].

Поэтому структурный психоанализ — в отличие от других «практик» лечения и исследования психического — работает с речью человека, с его включенностью в мир значений, с его субъективным становлением в языке. Человек, по Ж. Лакану, это «говорящее через букву бытие», в связи с этим

---

[1] Комплекс Электры, аналогичный в своем женском варианте традиционному психоаналитическому комплексу Эдипа, автономный и родительский комплексы.

[2] Более объемно философское осмысление концепций Ж. Лакана изложено в: *Дьяков А.В.* Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.

[3] Несмотря на то, что Ж. Лакан произнес ставшую слоганом исторической фразу: «Назад к Фрейду!»

[4] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда // Московский психотерапевтический журнал. № 1. М.: Психологический институт им. Л.Г. Щукиной; Международный образовательный и психологический колледж, 1996. С. 25—55.

[5] Осмысление *Ж. Лаканом* свободно протекающего в ментальности ассоциативного процесса.

сведение бессознательного к речевому дискурсу, языковым структурам лежит и в основе понимания Ж. Лаканом психических заболевания. Лакановский взгляд на психическую патологию отвергает ее как нечто совершенно отличное от нормы: болезнь рассматривается им как иной способ существования, обозначаемый другим символическим языковым измерением и выражением.

Одной из психоаналитических техник, разработанных Лаканом стала «клиника означающего»: в самом основании субъекта лежит его встреча со словом, поэтому и возможен перевод, перезапись внутри психического аппарата. Лакановский психоанализ представляет собой своеобразную языковую игру между аналитиком и анализантом; Ж. Лакан сравнивал психотерапевтический контекст с ситуацией восприятия незнакомого языка — речь идет о двоякой интерпретации «означаемого»: как «объективной реальности», так и содержания психики пациента. Центральная задача психоаналитика по Ж. Лакану не заключается в реконструкции реальных событий или соответствующих им контекстов внутренней эмоциональной реальности. Цель психоаналитического исследования в структурном психоанализе — на основе продуцируемого пациентом движущегося потока означающих — восстановить его структуру, которая представляет собой не что иное, как структуру бессознательного. Однако, это мероприятие не из легких, поскольку проявления бессознательного могут быть выявлены лишь внимательным взглядом по случайным деталям речи и поведения, поскольку содержание психики пациент скрывает осознанно[1].

Под личностью Ж. Лакан понимал знаковое, языковое сознание, сформированное с позиции проявления в нем действия бессознательного, актуализирующегося в сложной диалектике взаимоотношения «нужды» и «желания». В этом смысле, человек никогда не тождественен какому-либо своему атрибуту, поэтому его «Я» никогда не может быть определено, поскольку перманентно находится в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через «Другого» и отношения с людьми. При этом процесс окончательного познания себя или другого человека терпит фиаско в силу объективной невозможности полностью войти и понять сознание другого индивидуума.

Несущей логической конструкцией всей лакановской концепции является триада «Реальное» — «Воображаемое» — «Символическое». Они есть ментальные измерения человеческого существования, в зависимости от соотношения которых складывается «судьба» субъекта. Структура человеческой психики, по Ж. Лакану, является сферой сложного и противоречивого взаимодействия этих трех составляющих.

«Воображаемое» является комплексом иллюзорных представлений, созданных человеком о себе. Оно, играя необходимую индивиду роль психической защиты, руководствуется не «принципом реальности», а логикой иллюзий: «Воображаемое» есть область «незнания» и нераскрытых заблуждений человека относительно самого себя. Оно создает некий устраивающий его образ «Я», экранирующий человека от собственных неприемлемых осознаний: действительности, себя, отношений, а также от тех представлений, что существуют в сознании других людей о нем. Формирование «Вооб-

[1] Последнее радикально отличает структурный психоанализ от классического фрейдистского, в котором позиционируется неосознаваемость многих актов чувств, мысли и действий человека.

ражаемого» происходит у ребенка в возрасте от 6 до 18 месяцев — на стадии, которую Ж. Лакан назвал «стадией зеркала»[1]: именно в этот период ребенок, ранее воспринимавший собственное отражение как другое живое существо, начинает отождествлять образ в зеркале, узнавая в нем себя. Таким образом, «Воображаемое» выполняет функции того, что в классике теории психоанализа названо «Эго» и оно у Ж. Лакана не является синонимом человеческого субъекта и центром его сознания, а характеризуется функцией «ложного знания», «иллюзорного понимания», являясь источником самоочуждения, защит и сопротивлений. Это «Эго» — «Воображаемое» всегда испытывает бесконечное стремление найти новое замещение утраченному объекту желания, глубоко скрытому в бессознательном.«Символическое» — это сфера социокультурных норм и представлений, которые индивид усваивает в основном бессознательно, для нормального и оптимального существования в социуме. Эта область надличных, всеобщих смыслов, транслируемых индивиду обществом. Переход от «порядка Воображаемого», детерминированного слитностью и непосредственностью отношений ребенка и матери к царству «Символического» ознаменован обретением отца, ассоциированного с его именем и запретами того «Другого», который знаменует для него встречу с культурой как с социальным, языковым интеллектом человеческого существования.

«Реальное» — самая проблематичная категория Ж. Лакана, может быть понята как сфера непосредственных жизненных функций и отправлений: биологически обусловленные и психически порождаемые потребности и импульсы, которые не отражены в сознании человека в какой-либо доступной для его восприятия форме.

Триумвиратная модель психического приводит Ж. Лакана к пересмотру классического философского понятия «субъекта»: субъект становится функцией культуры, точкой, в которой сходятся пересечения различных символических структур и приложения сил бессознательного. Культура не является атрибутом индивида, а индивид определяется культурой, он сам по себе есть «ничто», некая «пустота», заполняемая содержанием символических матриц.

Другими центральными нововведенными, в постфредовском современном психоанализе, серьезно повлиявшими на развитие психоаналитической теоретической парадигмы, идеями о бессознательном стали: досимволическое бессознательное как область довербального опыта личности (Х. Кохут), префлексивное бессознательное как организующий принцип, бессознательно формирующий опыт человека и его межличностные отношения и неподтвержденное бессознательное (Р. Столороу и Д. Атвуд), бессознательное настоящего и прошлого времени как повторяющиеся в жизни отношенческие модели сегодняшнего бытия и далекого детского прошлого соответственно (Дж. Сандлер и А.-М. Сандлер).

Кляйновская теория бессознательной фантазии[2], выводящая игру фантазий на передний план, если ни ниспровергает, то значительно расширяет теорию З. Фрейда. Оппонируя дихотомии точки зрения традиционного психоанализа — либо реальность, либо фантазия — М. Кляйн и ее последователи придерживаются мнения, что бессознательная фантазия имеет очень

---

[1] *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. СПб.: Алетейя, 2005.

[2] См.: *Кляйн М.* Сознательная фантазия и сексуальное любопытство // Развитие одного ребенка. 1920; *Айзекс С.* Инстинкт и фантазия // Природа и функция фантазии. 1948; *Хиншелвуд Р.Д.* Словарь кляйнианского психоанализа. М.: Когито-Центр, 2007. С. 55.

раннее происхождение (фактически с момента рождения) и сопровождает весь опыт реальности, проникая во внешний мир и наделяя смыслом происходящие в нем реальные события, а также окружающая человека среда порождает психические значения в форме бессознательных фантазий. Так, по их мнению, осуществляется развитие психики под воздействием трансформаций бессознательных фантазий прокладывающих себе дорогу в символический мир культуры из первичного мира тела.

Бионовская теоретическая и практическая парадигма в психоанализе[1] придала психоаналитической теории и практике новое измерение, в результате того, что **У. Бион** трансформировал кляйнианскую теорию бессознательных фантазий в свою собственную эпистемологическую теорию мышления — «аппарат для обдумывания мыслей». В психоаналитических кругах творчество У. Биона сегодня принято сравнивать с работами Жака Лакана[2]. Организованный У. Бионом на стыке фактически равнозначного внесения философии, математики и психоанализа подход к осмыслению феноменов психического и их социумных производных предлагает другую теорию мышления и резко отличный от привычного психоаналитического терминологический аппарат. У. Бион переформулировал психоаналитическое классическое осмысление функционирования психики через теорию функций, описывающую источники и природу мышления. Созданный им аппарат для обдумывания мыслей функционирует по законам, изложенным в теории альфа функций[3]: постулируется существование «альфа-функции» психики, которая преобразует «бета-элементы» (нетрансформированные чувственные впечатления и эмоциональные переживания как кантовские вещи-в-себе) в осознаваемые «альфа-элементы». Для дифференциации нормальных и патологических процессов в психике, обусловленных разграничением или его отсутствием между сознанием и бессознательным в бионовской теории существуют понятия «контактного барьера» и «экрана бета-элементов» соответственно.

В сфере мышления У. Бион выделяет следующие различные группы преобразований: движения, проекции, галлюциноз. Данные вышеупомянутые трансформации являются бионовскими как бы «аналогами», описывающими свойства бессознательного[4]. Введенный У. Бионом «вместо» или «в качестве» бессознательного как особой реальности более широкий в смысловом содержании и расплывчатый термин «О» может быть понят с помощью экстраполяции значений из философских понятийных систем: «полностью непознаваемая реальность», «абсолютная истина», «бесконечность», «неизвестное». Эта «неделимая реальность» не искажена психическими процессами дифференциации, индивидуального восприятия, понимания, познания и т. д.; кроме того, дать определение «О» можно лишь методом исключения. Невыразимое «О» должно оставаться непознанным, поэтому любой научный подход к его изучению заранее обречен и только парадокс и поэзия

[1] См.: *Гринберг Л., Сор Д., Табак де Бьянчеди Э.* Введение в работы Биона. М.: Когито-Центр, 2007.

[2] *Романов И.Ю.* Мышление, опыт и коммуникация в работах Уилфреда Биона // URL: http://azps.ru/sch/frd/frd27.html. http://www.rps-arbat.ru/novocti/Romanov_Bion.pdf// Фiлософськi перипетiк: Вiсник Харкiвського нацiонального унiверситету iм. В.Н. Каразiна. Серiя «Фiлософiя». № 561. 2002. С. 54–61.

[3] *Бион У.* Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2008.

[4] В этой теории нельзя провести параллели с классическими представлениями в психоанализе, сравнения лишь приблизительно отражают смысл и связи между ними.

могут помочь в поисках истины. В результате развития этих своих идей об «О» как истине в последней инстанции, У. Бион пришел к использованию «обратимой перспективы» как аналитического инструмента для изучения психоаналитических феноменов с обеих сторон, чтобы получить стереоскопическую (бинокулярную) перспективу. С этих позиций У. Бион является неокантианцем, для которого реальность, или вещь-в-себе (О), могут быть известны только через чувственное восприятие, что не могло не наложить отпечаток на формирование практики и техники психоаналитической работы «в бионовском ключе», а также методологии исследований.

4. Психоаналитическая антропология

Метапсихология сновидений[1]. Все научные теории сновидений были односторонне физиологичны и никто из исследователей до З. Фрейда не пытался связать сны с психическими аспектами истории бытия сновидящего[2]. Несмотря на свою академичность во взглядах, Фрейд неожиданным образом последовал по пути исследования сновидений, представленных в античных, восточных и прочих «сонниках»[3], фокусировавшихся на тайном смысле символики сновидений, который Фрейд ограничил спецификацией лишь в отношении к одному отдельно взятому индивиду. Важность психоаналитической теории сновидений заключена в известном постулате Фрейда: «Толкование сновидений — „via regia"[4] к познанию бессознательной деятельности психики»[5].

Синтезируя естественнонаучный и гуманитарный подходы к проблеме сна и сновидений Фрейд считал, что сновидения имеют глубинный психологический смысл, постичь который можно с помощью интерпретации (толкования) — специальной процедуры расшифровки, придающей сновидениям значение, расширяющее и углубляющее понимание самого сновидящего. Целями интерпретации сновидения является преодоление психологической защиты (сопротивление, цензура сновидения), выявление актуального интрапсихического конфликта и обнаружение изначального желания. Главный постулат теории сновидений Фрейда, не претерпевший изменения во времени — это каждое сновидение является хранителем сна и представляет собой галлюцинаторную попытку исполнения желаний. Неприятные сновидения: кошмары и тревожные сны рассматривались Фрейдом в то время как неудачи в работе сновидений, а травматические сновидения (в которых просто повторяется пережитая травма) являлись исключением из созданной им теории. В своей метапсихологии Фрейд различает два *вида сновидений*:

[1] Изложена З. Фредом в «Толковании сновидений» (1900), «О сновидении» (1901), «Применение толкований сновидений при психоанализе» (1911), «Лекции по введению в психоанализ» (1917) и др.

[2] Исключение составляют отдельные тексты, к примеру, теория сновидения русского философа, изложенная им за 30 лет до открытия З. Фрейда, в работе: *Грот Н.Я.* Сновидения как предмет научного анализа. Харьков: Гуманитарный центр, 2007.

Проблема сновидений в философии представлена отдельными философскими ремарками Демокрита, Платона, Аристотеля, Шопенгауэра («жизнь — долгое сновидение»), Св. Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Лейбница, Канта и Гегеля, Ф. Ницше и др.

[3] К примеру, известное толкование сна библейского фараона Иосифом о семи тучных и тощих коровах.

[4] Королевская дорога (*лат.*).

[5] *Фрейд З.* Толкование сновидений (1900). Ереван: Камар, 1991.

непосредственные (в основном детские, отражающие желания напрямую) и искаженные. Искаженное сновидение в психоаналитической теории включает в себя: явное (манифестное) и скрытое (латентное) содержания[1]. В связи с этим З. Фрейд полагал, что существует определенная работа сновидения, переводящая скрытое содержание в явное, и, следовательно, интерпретация сновидения представляет собой процесс, обратный работе сновидения. *Механизмами работы сновидения*, выделенными и описанными Фрейдом являются: конденсация (сгущение), смещение, драматизация (изобразительность), символизация и вторичная переработка. Онтология сновидений Фрейда подробно описывает побуждающие к сновидению источники: внешнее и внутреннее возбуждение органов чувств; органическое телесное раздражение и чисто психические источники сновидения. Последние из них особенно интересны в психологическом аспекте смыслового рассмотрения сновидения, поэтому они были изучены Фредом подробно и до сих пор являются отправными моментами в исследовательской парадигме и практике психоаналитической работы со сновидениями: недавний и нейтральный материал сновидений, к которому относятся остатки дня; ассоциированный с ними инфантильный материал, который стремится найти свое выражение в сновидении и соматические источники сновидений, которые имеют, правда, второстепенное значение и вместе с инфантильным психическим материалом и остатками дня перерабатываются в исполнение желания.

Другие психоаналитические теории сновидений, как и современные психоаналитические подходы[2], вдохновлены фрейдовскими идеями, но вносят серьезные изменения в понимание значений сновидения, что естественно не может не отразится на исследовательском и практическом направлении психоаналитической парадигмы. Различные авторы своим видением сформировали широкое феноменологическое поле значений функций сновидения: Г. Зильберер выдвигает гипотезу анагогической функции сновидения; Т. Френч, как представитель аналитической психологии, приписывает сновидению функцию решения проблем личности; для К. Холла сновидение является проекцией внутреннего психического процесса; П. Федерн рассматривает сновидение как феномен в контексте «психологии Я»; Л. Бинсвангер понимает его как определенный способ человеческого существования в целом; А. Медер называет сновидение попыткой решения нерешенных душевных конфликтов.

Кляйнианский подход позиционирует идею о том, что структура сновидения отражает структуру личности и ее патологического функционирования: использование сновидений для избавления от нежелательных частей «Я» (сны-предсказания). В интерсубъективном психоанализе Р. Столороу и Дж. Атвуд разрабатывают феноменологический подход к психологии сновидений, центральная идея которого — попытка понимания как и каким образом сновидения инкапсулируют внутренний мир и прошлое индивида. В русле идей У. Биона и его последователей сновидения функционируют как «граница контакта» между сознательной и бессознательной частями психики, ограждая сознание от затопления бессознательным материалом[3]. Другой

---

[1] То, в каком виде сновидящий помнит и рассказывает сновидение, и содержание, раскрытое в процессе интерпретации сновидения.

[2] См.: Современная теория сновидений. М.: АСТ; Рефл-Бук, 1999.

[3] См.: *Моллон Ф.* Бессознательное. М.: Проспект, 2002. С. 26.

бионовский современный теоретик психоанализа Дж. Чивитарезе выдвигает концепцию перевода сна и трансформаций в сновидении, в которой он фокусирует внимание на бионовском изменении классической парадигмы концепции сна. На первый план в его теории уже не выступает деформация, вызванная онейрической работой сновидения и необходимый в классике психоаналитической работы перевод латентного текста в явный. Принимая статус сна как качественно не отличающийся от других сообщений, также от хроники фактов внешней реальности, Дж. Чивитарезе предлагает другой метод перевода или расшифровки сна, через репрезентационную и метаболическую функцию[1].

Серийные сновидения, повторяющиеся на протяжении жизни, могут быть рассмотрены в психоанализе как ключевые моменты трансформаций в идентичности человека[2], их называют еще сновидениями «переворачивающими страницу жизни»[3].

Кроме того, в современном психоанализе существуют многие интересные разработки различных феноменов сновидений: пленка сновидений Д. Аньзье, экран сновидений Дж. Геймала, сновидение как объект Понталиса Ж.-Б., пространство сновидения М. Хана и другие.

Создание и разработка психоаналитической концепции сновидений предполагает выход на новый, метатеоретический уровень, на котором путем исследования имеющихся в культуре интерпретаций возможно прояснение природы сна как особого типа реальности, как особого вида человеческого бытия.

Психоаналитическая концептуализация психических энергий: теория влечений. Большое значение Фрейд придает выявлению и изучению тех движущих сил, которые изнутри задают направленность человеческого существования и развития. Такими движущими силами в психоаналитическом учении З. Фрейда признаются влечения (драйвы, инстинкты) человека. Именно на раскрытии их природы сосредоточены многие усилия основателя психоанализа и его последователей, поскольку «влечения, а не внешние раздражения являются настоящим двигателем прогресса» и что «раздражение влечения исходит не из внешнего мира, а изнутри организма»[4]. Развитие представлений о возбуждении и его взаимосвязи с детскими желаниями, фиксированными в бессознательном взрослого человека и исследование извращенных форм человеческой сексуальности позволили З. Фрейду осуществить онтологизацию влечений, определив их существенные «жизненные» параметры[5]: *биологический источник; запас энергии этого источника; цель и объект.* В дальнейшем Фрейд концептуализировал трансформации человеческих влечений, обозначив четыре «превратности», которым может подвергаться влечение: *обращение в свою противоположность* (замена активности на пассивность); *поворот против себя* (использование себя в ка-

---

[1] См.: *Чивитарезе Дж.* Перевод сна/ трансформации в сновидении // доклад на WORKSHOP итальянских специалистов «*Новые перспективы использования сновидений в клинической практике*». М.: Русское психоаналитическое общество, 2009. 4—5 июля; *Он же.* Сновидения, отражающие сессию // Психоаналитический вестник. № 18. М.: Русское психоаналитическое общество, 2007.

[2] См.: *Павлова О.Н.* Женское vs Мужское. Ижевск: ERGO, 2009.

[3] *Quinodoz J.-M.* Dreams That Turn Over a Page. Brunner — Routledge, 2001.

[4] *Фрейд З.* Влечения и их судьба. 1915.

[5] *Фрейд З.* Три очерка по теории сексуальности. 1905.

честве объекта влечений); *вытеснение и сублимация* (при которой энергия влечений разряжается в актах, лишь символически связанных с первичной инстинктивной целью).

Фрейд признавал наличие у человека множества различных инстинктов (влечений), однако он был последовательным сторонником *дуалистической теории инстинктов* (влечений). Несмотря на высокую дискуссионность данной области до сих пор, все инстинкты в парадигме психоаналитического мышления, с подачи Фрейда, подразделяются на две группы, антагонистически настроенные по отношению друг к другу, и конфликты между этими двумя группами несут ответственность за житие человеческое, которое, в конечном счете, определяется взаимодействием и борьбой (с заведомо известным исходом) двух вечных сил Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции, агрессии и самосохранения).

В связи с этим Фрейд прояснил и понятие *либидо* (энергии, служащей подосновой всех преобразований сексуального влечения). Придавая особое значение Эросу, он постулировал, что оно является энергетической подосновой жизнедеятельности человека, которая в результате действия механизма сублимации может преобразовываться и преобразуется, обеспечивая в результате все многообразные внутренние и внешние активности человека.

Подчеркивая предопределенную природой изначальную противоречивость души человека, Фрейд отмечал, что по природе своей человек является существом бисексуальным[1] и амбивалентным: чувства его (как позитивные, так и негативные) всегда внутренне противоречивы, даже когда они направлены на один и тот же объект. Такой взгляд на человеческую личность позволил Фрейду установить источник ее творческой и научной деятельности — конфликт (как психосексуальный феномен), что позволило ему осуществить ряд специальных «патографических исследований»[2], которые в дальнейшем привели в рамках прикладного направления к созданию «патографического метода», широко используемого за пределами психоанализа.

Сексуальность человеческая в парадигме психоанализа. Фрейд полностью перевернул привычные представления о нормальной и ненормальной сексуальности. Главные инновационные психоаналитические открытия в этой области заключались в следующем[3]: сексуальная жизнь начинается с момента рождения[4], а не с наступлением половой зрелости; четкая дифференциация понятия «сексуальное» и «половое»; несовпадение сексуальности и репродуктивности (сексуальная жизнь включает в себя функцию получения удовольствия от самых различных зон тела, которая в зрелом возрасте используется в целях репродукции).

Энигма женственности. Исследуя человеческую (мужскую) сексуальность[5], З. Фрейд особо остановился на загадке женственности, хотя как сам утверждал, что так никогда и не смог достигнуть истины, несмотря на более чем сорокалетнее ежедневное погружение в женский мир в психоаналитическом лечении. Взгляды Фрейда на природу и сущность женщины, глав-

---

[1] До З. Фрейда бисексуальность человеческой природы в научное обращение ввел О. Вейнингер в работе «Пол и характер» (1902).

[2] Леонардо да Винчи, Ф.М. Достоевского и Т.В. Вильсона.

[3] Введены З. Фрейдом.

[4] В настоящее время есть исследования, доказывающие внутриутробные проявления сексуальности плода.

[5] Она подробно описана в психоаналитической теории сексуальности.

ным образом основывались на биологических различиях между мужчинами и женщинами и всегда подвергаются переосмыслению или резким критическим нападкам как при его жизни со стороны учеников и последователей[1], так и в современном психоанализе[2]. Женская природа определена Фрейдом в зависимости и исходя из мужской и описана в координатах[3]: дихотомии мужкого-женского как активности-пассивности, присущего женщине «извращенного» мазохизма, концепции «зависти к пенису», специфики влечений, выраженной в смене эрогенной зоны и объекта любви с матери на отца и особенностей ранних (доэдиповых) отношений с матерью. Фрейдовские мысли о женском либидо и его теоретические взгляды на женственность вызвали непосредственное продолжение развития темы о «женском», отраженной в идеях его соратников. Вследствие чего возникла спонтанная дискуссия между двумя лагерями, спорящими между собой по вопросу раннего развития женской сексуальности: последователи Фрейда, считающие, что специфическая женская сексуальность, как основа женственности, проявляет себя лишь по достижению подросткового возраста, оппозиция же утверждала, что с момента рождения происходит формирование женственности по особому женскому пути. Формирование концептуального поля проблемы женственности и женской сексуальности начало дополняться идеями о женском либидо и внутреннем пространстве («вагина») как специфическом объекте женского либидонозного влечения и связанным с ними особым символическим и метафорическим содержанием женского бессознательного. Значение преэдипальной фазы (отмеченное и Фрейдом), выраженное в специфике симбиотических отношений с матерью и ранних идентификациях с ней также были новыми веяниями в изучении женского начала, ответственного за формирование сексуальной идентичности женщины[4].

В настоящее время сложный процесс психоаналитического осмысления гендерной проблематики находится по-прежнему в процессе становления конструктов сексуальной идентичности, обозначаемых как мужское и женское и рассматривается в связи с целым комплексом понятий, идей, теорий и концепций: особенностями психосексуального развития, идентификацией, интернализацией и научением. Наряду с постулированными в медицине и сексологии анатомическими и гормональными межполовыми различиями, в психоаналитической парадигме выделены три основные группы направлений, по которым проводится половое различение[5], дифференцирующее структуру мужского и женского опыта: половая идентичность как чувство принадлежности к тому или другому полу; сексуальное поведение, манифестируемое или фантазируемое, выражающееся в выборе объекта и соответствующей активности и детерминированные культурой и институционализированные несексуальные атрибуты и поведение (внешний телесный облик, одежда, поведенческие паттерны, речь, эмоциональная отзывчивость, агрессивность и др.).

---

[1] Э. Джонс, К. Абрахам, Л. Роттер, Ж. Лампль де Гроот, К. Хорни, Х. Дойч, Л. Андреас-Саломе, М. Бонапарт.

[2] Н. Шайнесс, Ж. Шассе-Смиржель, Дж. МакДугалл, Б. Грюнберже и другие.

[3] См.: *Фрейд З.* Женственность // Введение в психоанализ. М.: Наука, 1989. С. 369—385.

[4] *Павлова О.Н.* Женское vs мужское: метапсихологические контексты. Ижевск: ERGO, 2009.

[5] См.: Психоаналитические термины и понятия: Словарь // Под ред. Барнесса Э. Мура, Бернарда Д.Файна. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 109—110.

Теория психосексуального развития[1]. З. Фрейд постулировал ряд последовательных *либидных стадий и фаз*, сфокусированных на различных участках тела (эрогенных зонах), через которые проходит индивид, начиная с младенчества и до достижения взрослой зрелой жизни[2]. Он считал, что эти этапы синхронны параллельной серии фаз развития Эго. Начало сексуальной жизни в классическом психоанализе характеризуется двумя фазами, отличающимися ролью, которую играют эрогенные зоны: *прегенитальная* и *латентная*, после чего с момента возрождения сексуальности в подростковый период половой зрелости начинается вторая, или *генитальная* фаза. В прегенитальной фазе обычно выделяют три отдельные до- или преэдиповы стадии сексуального формирования, через которые индивиды обоих полов проходят одинаково: оральная, анальная и фаллическая. Дополняя теорию личности учением о характерах (анальном, оральном, фаллическом и уретральном), основанном на заложенных в описанных выше стадиях предиспозициях и фиксациях, Фрейд констатировал, что характер личности в основном формируется в течение первых пяти лет жизни и определяется факторами природой предопределенного и индивидуального порядка.

Еще одним существенным следствием учения Фрейда о личности стала разработанная им *концепция «Защитных механизмов»*[3], согласно которой, в условиях конфликта различных внутренних и внешних противоречивых мотиваций и установок, Эго ведет активную борьбу против внутренней опасности (неприемлемых со стороны «Я» влечений бессознательного: сексуальных или агрессивных, а так же осуждения со стороны Сверх-Я) в целях установления стабильности и сохранения целостности психического поля. Фрейд выявил и описал целый «набор» защитных механизмов: замещение, реактивное образование, компенсация, вытеснение, отрицание, проекция, сублимация, рационализация, регрессия. В дальнейшем его дочь, А. Фрейд[4] детально проработала методы деятельности Я, выполняющие защитные функции. В настоящий момент в психоанализе нет единого понятийного поля для терминов, обозначающих защиту, каждый выделенный механизм может быть понят по-разному. Теоретическое согласие есть только в понимании общей функциональности: бессознательные процессы/механизмы помогают избавиться от неприятных переживаний и аффектов путем перемещения соответствующих содержаний в сферу бессознательного или уклонения от их осознавания, и здесь, прежде всего, идет речь о предохранении от широкого спектра депрессивных эмоций и переживаний: страха, скорби, потери, стыда, вины, гнева и т. д. Набор защитных механизмов в современном психоанализе включает порядка 50 различных наименований, условно разделенных на защиты низкого и высокого уровня[5] или первичные

---

[1] См.: *Фрейд З.* Три очерка по теории сексуальности. 1905.

[2] З. Фрейд ограничился подростковым возрастом в разработке психосексуального развития, Э. Эриксон пошел дальше разделив всю жизнь индивидуума последовательно на этапы, каждый из которых имеет свою спецификацию. См.: *Эриксон Э.* Детство и общество. СПб.: ЗАО ИТД «Летний сад», 2000.

[3] Стартовая работа З. Фрейда в исследовании механизмов защиты — «Психоневрозы защиты» (1984).

[4] См.: *Фрейд А.* Психология Я и защитные механизмы: Пер. с англ. М.: Педагогика, 1993.

[5] См.: *Кернберг О.Ф.* Тяжелые личностные расстройства: Стратегии психотерапии. М.: Независимая фирма «Класс», 2000.

и вторичные по соотнесению их использования соответственно в психотических или невротических состояниях личности.

Особое триггерное значение придавалось *комплексу Эдипа* (вытесненное из детской жизни половое влечение к матери и связанное с ним агрессивное отношение к отцу и наоборот), не менее важная роль для развития и последующего психического функционирования была обозначена в отношении *комплекса кастрации* (страх фантазируемых или реальных повреждений или потери полового органа у мальчика и зависти к пенису у девочек). З. Фрейд считал, что личность во всех жизненных ситуациях заимствует свою психическую энергию от этого первого, вытесненного в бессознательное, *комплекса Эдипа*, однако это положение З. Фрейда о ведущей роли эдипова комплекса в психической структуре личности было окончательно оспорено в последующих теоретизациях[1] разных психоаналитических направлений[2].

Постулированная З. Фрейдом периодичность психосексуального развития в онтогенезе так же подверглась серьезному пересмотру, в результате замены базовой концептуализации теории влечений на теорию объектных отношений, произошло изменение критериев, в отношении которых осуществлялось моделирование и классифицирование на стадии онтогенетического развития: характеристики влечения были заменены на параметры объектных отношений. М. Кляйн[3] определила развитие в онтогененезе двумя субфазами: параноидно-шизодной и депрессивной позициями, разделив ментальное функционирование на два радикально разных типа — психотическое в первой фазе и номальное/невротическое во второй, обозначив очень важный для зрелого психического функционирования переход. Опираясь на специфику видоизменения отношений между ребенком и окружающим миром людей и собственного отношения к себе, Д. Винникотт выдвинул концепцию развития, в которой предложил 3 этапа: интеграции (экстремальной зависимости индивида), персонализации (характеризуется относительной зависимостью до независимости индивида) и заключительной фазы объектных отношений.

Психоаналитические теории объектных отношений[4]. Спектр данной отличной от классической фрейдовской современной психоаналитической теоретизации человеческой ментальности весьма широк, однако все приверженцы данной парадигмы сходятся в том, что межличностные объектные отношения лежат в основе процесса формирования устойчивой мотивации и структурной организации психического аппарата. Сегодня большинство теорий в рамках психоанализа строятся с учетом влияния ранних объектных отношений[5] на центральные психоаналитические идеи, объясняющие жизнь психического универсума человека: концепции генезиса бессознательных конфликтов, теории развития психосексуального развития и др. По своему существу эта теория является системой психологических взглядов, основанных на следующих постулатах. Пси-

---

[1] Разработки теории стадий развития личности Э. Эриксона, М. Малер, Д. Винникотта.

[2] К примеру, в теориях объектных отношений.

[3] См.: *Кляйн М.* Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. СПб.: Б.С.К., 1997.

[4] Классическая теория объектных отношений М. Кляйн и ее последователей, Эго-психологическая теория объектных отношений О. Кернберга, интерперсональная теория объектных отношений Р. Фейербэрна, Салливана и др.

[5] Отношения между ребенком и окружающими людьми в дошкольный период.

хика состоит из элементов, взятых из внешних аспектов межличностных отношений: определенный образ объекта или представление о нем (объект-репрезентация); определенный образ себя или представление о себе (Я-репрезентация) и определенные эмоции или аффекты, связывающие или отражающие эти внутренние образы. Взаимодействуя между собой в сфере ментальности, данные производные (репрезентации) составляют внутренний репрезентационный мир индивида. Важную роль в развитии взаимоотношений человека, и как их следствия, психических структур и функций, играет интернализация, как процесс организации идентичности личности[1], которая проходит в три фазы: интроекции, идентификации объекта или его свойств и отождествлении «Я». В основу представления об интернализации объектных отношений положена следующая гипотеза, которая гласит, что во время любых контактов между ребенком и ухаживающим за ним близким лицом, «ребенок интернализует не образ другого человека или представление о нем, а отношение между его самостью и другим человеком, которые выражаются в виде взаимодействия между представлением о себе и представлением об объекте»[2]. Именно посредством такого процесса организации внутренней психической структуры и складываются представления как о реальных, так и вымышленных отношениях с окружающими индивида близкими людьми.

Цивилизационный феномен нарциссизма: векторы объективации в парадигме психоанализа

Глобален вклад З. Фрейда в изучение данного феномена, актуальность которого уже не подлежит сомнению в наше время. Человечество сегодня принадлежит новому историческому периоду в эволюции психики, который, по мнению многих современных исследователей разных областей знания и не только психоаналитической парадигмы, можно по праву считать Эрой нарциссизма. Например, Г. Валь, психоаналитик, дает имя современному времени — Эпоха нарциссизма[3], Ж. Липовецкий, современный французский философ и социолог издает книгу, где он предпринимает философско-культорологическое исследование нарциссизма, называя сегодняшний день Эрой пустоты или временем нарцисса[4]. Кристофер Лэш, американский историк и критик культуры объявляет современную культуру нарциссической по своей сути и проявлениям, исследует корни, нарастание факторов нарциссичности человека и специфику процесса нормализации патологического нарциссизма для современного сообщества[5]. И это всего лишь малая толика примеров из огромного числа исследований разных направлений гуманитарных наук.

Фрейд, развивая данную концепцию и изучая ее с разных вертексов, в попытке создать объемное видение проблемы, заложил структуру изучения

---

[1] Теория организации идентичности О. Кернберга.

[2] *Кернберг О.* Психоаналитические теории объектных отношений// Ключевые понятия психоанализа / Под ред. В. Мертенса. СПб.: Б&К, 2001.

[3] См.: *Валь Г.* Теория нарциссизма // Ключевые понятия психоанализа / Пер. с нем. С.С. Панкова; под ред. В. Мертенса. СПб.: Б&К, 2001.

[4] См.: *Липовецки Ж.* Эра пустоты. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2001.

[5] См.: *Lasch Chi.* The Culture of Narcissism. New York: Double-day, 1979.

данной области, наметив ориентиры дальнейшего движения научного поиска. Читая работы Фрейда, можно представить, как происходила эволюция смыслового содержания, вложенного им в понятие нарциссизм. Прослеживая траекторию движения фрейдовской мысли мы улавливаем его нарастающую усложненность, все большую нагруженность смысловыми качествами, связанность с другими внутрипсихическими феноменами.

В своей работе «О нарциссизме» З. Фрейд обобщает все свои предыдущие идеи, изложенные фрагментарно в более ранних работах[1], создавая интегрированный конструкт феномена и вырабатывает свою концепцию нарциссизма. В дальнейшем в других работах он продолжает исследовать эту тему, дополняя разработанное учение.

Основные пункты его теории содержат предположения об особой стадии сексуального развития, промежуточной между аутоэротизмом и объектной любовью. В свете имплицитно предполагаемой дихотомии нарциссизма на патологический и здоровый, им заложены идеи о нормальном нарциссизме, «которому должно быть уделено определенное место в нормальном сексуальном развитии»[2]. З. Фрейдом обозначено деление нарциссизма на первичный и вторичный, в рамках энергетической концепции подробно рассмотрено нарушение динамики либидо, заключающееся в застое и обеднении при нарциссических явлениях, проясняется терминологическая размытость, связанная с наложением терминов *нарциссизм* и *аутоэроитизм*. Большое внимание уделяется аспектам рассмотрения образования, функционирования и специфики *Идеала Я* при нарциссизме как ключевой психической инстанции. В контексте объектных отношений им вводится нарциссический тип выбора объекта и рассматривается его специфика, а также пути выбора объекта: по нарциссическому и опорному типу, изучаются генетические причины формирования проявлений патологии нарциссизма в личности, связанные с определенными детско-родительскими отношениями, вводится и исследуется дифференциация женской и мужской любви в аспекте нарциссизма.

В современном психоанализе по результатам анализа и обобщения множественных теорий предложена кластерная система концептуального поля нарциссизма[3], обозначающая разделение смыслового поля понятия «нарциссизм» на четыре категориальных континуума. Первый кластер может быть обозначен как нарциссизм — виртуальный конструкт во внутрипсихической сфере, включающий в себя разделение на две составляющих: участие нарциссизма в 1) энергетических концепциях (экономический фактор) и 2) организации и специфике объектных отношений. Второй смысловой континуум применения нарциссизма можно отнести к генетическим факторам понятийного поля нарциссизма, где центральным моментом является позиционирование стадии, связанной с нарциссическими внутриличностными феноменами, в нормальном и отклоняющемся психосексуальном развитии. Третий и четвертый кластеры имеют отношения к нарциссизму личности, один из которых объединяет множество, имеющее непосредственное

---

[1] «Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве», в обсуждении случая судьи Шребера 1911 г., «Тотем и табу» и др.

[2] *Фрейд З.* О нарциссизме // Очерки по психологии сексуальности. Мн.: Попурри, 2001. С. 29.

[3] См.: *Павлова О.Н.* Цивилизационный феномен нарциссизма: вектора объективации в парадигме психоанализа // Вопросы философии. № 6. М.: Наука, 2010. С. 20 – 32.

отношение к нарциссическим расстройствам личности, другой включает «нормальный» нарциссизм — вопросы, касающиеся нормальных нарциссических качеств здоровой личности и нарциссического устройства при различных других патологиях личности.

Психоаналитическая антропология З. Фрейда, окончательно после Ф. Ницше[1] похоронившая господствовавшие наивные романтические представления о природе и сущности человека, активизировала различного рода и степени критику. Но вместе с этим, как правило, признается, что многие его суждения и выводы не только стимулировали продолжение исследований в разных научных парадигмах, но и представляют определенный интерес и существенный вклад в науку и культуру.

Заключение

Психоаналитическая философия З. Фрейда противостоит метафизическому пониманию бытия человека в мире, оказывая яростное критическое сопротивление двум крайним философским позициям: предельному рационализму, выводящему эмпирическое существование индивида из абсолютной идеи / мирового духа и мистическому рационализму, растворившему человеческую сущность в слепой воле или бессознательном нуминозном начале. Философия психоанализа в осмыслении сущности феноменов «человеческого» исходит из реалий внешнего мира, считая, что независимый от познающего субъекта мир раскрывается перед человеком в процессе научного познания. Психоаналитическая философия развивает дискурс, в котором важно понимание оснований человеческого бытия через осмысление структурных элементов и глубинных процессов человеческой ментальности, принципов реализации жизненного опыта индивида и скрытых мотивов поведенческой деятельности человека в окружающем его мире. Онтологическая проблематика поставлена в эпицентр данной новой философии, однако акценты ее смещены в глубины человеческого существа.

---

[1] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. 1886. М.: МедиаКнига, 2009.

ФИЛОСОФИЯ И ПСИХИАТРИЯ В XX ВЕКЕ

§ 1. Философия и психиатрия в едином пространстве рефлексии

В XX в. философия как никогда охотно расширяет свои горизонты. Она направляет свой интерес туда, куда раньше или не желала, или боялась погружаться, открывая новые пространства для своих поисков. Она начинает говорить *на границе* — на границе культур, дискурсов, эпох, наук, и это пограничье ее все больше и больше занимает. Философия науки, философия математики, философия техники, философия медицины — эти и многие другие разделы философского знания появляются именно в XX в., поэтому в вызревании философской психиатрии нет ничего удивительного.

Психиатрия, в свою очередь, на рубеже и в первой половине XX в. переживает теоретический и методологический кризис. Она задыхается в обилии классификаций, теорий и методов, но все эти теории — биологические и поэтому по сути не обращаются к больному как таковому, в силу его несводимости к четкой и рациональной схеме, а все методы в основном инструментальные, они воздействуют на реакции и поведение и не работают с охваченной болезнью психикой. Результатом этого кризиса становится осмысление психиатрией своих методологических установок и дисциплинарных рамок. Среди других предпосылок, способствующих развитию философско-клинических направлений, можно назвать: 1) стремление преодолеть картезианство в философии и методологических установках психиатрии; 2) интерес к иррациональным проявлениям человеческой психики; 3) всегда свойственное философии желание проникнуть за границы разума и рациональности и др.

В результате появляется большое количество теорий, направлений, движений, которые не только пытаются осмыслить экзистенциальный статус безумца и его место в обществе, но и предлагают собственные философские концепции. Среди них своей особенной значимостью выделяются феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ и антипсихиатрия. Они являются опорными вехами сближения философского и клинического в междисциплинарном пространстве XX в. Сам процесс интеграции философского и клинического знания разделяется на четыре этапа: 1) гуманитаризация психиатрии (работы З. Фрейда, Ю. Блейлера, Х. Принцхорна, Ж. Деверо) — обращение психиатрии к гуманитарной проблематике и расширение ее границ; 2) синкретизм философского и клинического (феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ); 3) практический этап (антипсихиатрия); 4) синтез философского и клинического знания, оформление междисциплинарной области на границе философии и психиатрии (начало этапа — середина 90-х гг. XX в.).

Начиная с 1980-х гг. были учреждены: Ассоциация развития философии и психиатрии в США, Философская группа Королевского колледжа психи-

атров в Лондоне, Скандинавская сеть философии и психиатрии, в 1994 г. учреждено Общество философии и наук о психике в Берлине. В 2002 г. создана Международная сеть философии и психиатрии, в 1993 г. стал выходить первый специализированный академический журнал издательства «Johns Hopkins University Press», охватывающий это междисциплинарное пространство — «Философия, психиатрия и психология». В Великобритании в Университете Уорвика при поддержке программы Международной сети философии и психиатрии функционирует магистратура по специальности «философия и этика психического здоровья». Вышли работы, направленные на изучение этой новой области.

Проблемы, лежащие на стыке философии и психиатрии весьма многообразны. Эти вопросы можно разделить по традиционным разделам философии. Общими проблемами как для философии, так и для психиатрии, клиники, является вопрос этиологии и патогенеза психического расстройства (для психиатрии), который в философии трансформируется в вопрос экзистенциального контекста психического заболевания и его онтологического статуса. Для гносеологии, например, это вопрос методологического подхода, который необходимо использовать при исследовании психического заболевания. Для философской антропологии это вопрос о бытии человека в мире, о его сосуществовании с другими людьми, о межличностном взаимодействии, о положении личности в социальной группе, о свободе и принуждении. Для социальной философии — проблема образования и функционирования общества, институтов власти, механизмов властного воздействия, которая является одной из основных в антипсихиатрии.

Характерной чертой всех направлений, возникающих на стыке философии и психиатрии — феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии и др. — становится сочетание теории и практики, что приводит к следующим следствиям: 1) двойственной направленности самой теории — исследованию конкретного психически больного человека и экзистенциальных оснований психической патологии в целом; 2) вызреванию специфической проблематики — пространства патологического опыта; 3) трансформации философской теории, ее концептов и гипотез; 4) образованию специфической отправной точки исследования, коренящейся не только в философской или клинической теории (знании), но и в индуцированном практикой переживании (опыте).

Феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ и антипсихиатрия представляют нам не психиатрию и не философию как таковую, в их рамках возникает пространство философской рефлексии, определенная философская культура. Они вызревают в рамках естественнонаучной парадигмы, на основании клинической практики психиатрии, и несут ее отпечатки. Именно в этом и состоит феномен междисциплинарности философской психиатрии как таковой.

Исторически психиатрия в XX в. обращается к философии в силу ряда причин, и приоритетными направлениями в плане заимствований выступают: традиция описательной психологии, феноменология Э. Гуссерля, М. Шелера и феноменологов мюнхенского круга, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, интуитивизм А. Бергсона и др.

Благодаря шедшим в то время спорам о методологии гуманитарных и естественных наук (описательная психология В. Дильтея, понимающая социология М. Вебера и проч.) психиатрия получила возможность проблематиза-

ции собственной предметной области и определила себя как наука о психически больном *человеке*, т. е. по сути как клиническая антропология. Те методологические процедуры, которые разрабатывались исследователями в отношении наук о духе, оказались ей как никогда полезны. Особенно значимыми стали вопросы разграничения описания и объяснения, понимания как стратегии описательного исследования, вопрос соотношения философии и естественных наук. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ продолжат методологическую традицию гуманитарных описательных наук, несколько модифицировав ее в силу своей теоретической направленности.

Разработка методологических оснований экзистенциально-феноменологической психиатрии будет идти также и под влиянием философии жизни, в частности интуитивизма А. Бергсона. Он окажется особенно значимым для французской ветви феноменологической психиатрии — феноменологически-структурного анализа Э. Минковски. Им будут заимствованы концепты длительности, жизненного порыва, интуиции и интеллекта, основные ориентиры интуитивного проникновения. Феноменологические заимствования окажутся, правда, наиболее значимыми.

Из феноменологии придут: 1) сама ориентация на патологические *феномены*; 2) процедура феноменологической редукции; 3) онтологическая реабилитация ирреальных феноменов сознания; 4) приоритет феноменов темпоральности и др. Само перенесение феноменологии Гуссерля в клиническую практику психиатрии подчинялось следующим закономерностям: а) гуссерлианское влияние сформировало нечто вроде феноменологического взгляда в клинике и поэтому равно повлияло как на практику, так и на теорию феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа; б) практика психиатрии выступила своеобразным ограничителем пределов феноменологического метода, сформировав отчасти дескриптивную, отчасти трансцендентальную ориентацию; в) основные концепты феноменологии были конкретизированы в рамках учения о психической патологии.

Это внедрение феноменологии в клинику станет немыслимо и неотделимо от взаимодействия психиатров с мюнхенской школой, от личных контактов с Пфендером, Шелером и др. Привлечение идей мюнхенцев даст экзистенциально-феноменологической психиатрии возможность развивать «реалистическую» феноменологию, феноменологию практически ориентированную.

Третьим феноменологическим влиянием станет фундаментальная онтология Хайдеггера, которая будет воспринята психиатрами различно. Исключительно значимой она окажется для разработки экзистенциального анализа, который по своим задачам задумает повторить проект Хайдеггеровой деструкции в психиатрической клинике. Экзистенциально-феноменологическая психиатрия заимствует от фундаментальной онтологии только те положения, которые адекватно вписываются в проблемное поле и задачи клинической психиатрии. Во-первых, основным заимствованным элементом выступает сама идея бытия-в-мире. Благодаря ей психическое заболевание трансформируется из патологического опыта в патологический мир, сотканный многочисленными нитями значений и связей. Во-вторых, пришедшее от Хайдеггера «Dasein» хотя и получает во многом антропологическое звучание, но при этом по-прежнему выступает связующим элементом про-

странства онтологии и области онтики. В-третьих, приоритетное значение обретает понятие темпоральности, и история жизни психически больного предстает как развертывающаяся в единстве прошлого, будущего и настоящего жизненная история. В-четвертых, концепт заброшенности оказывается весьма продуктивным при толковании жесткой связи существования с миром и оборачивается в патологических анализах понятием омирения. В-пятых, заимствуется и концепт ничтожения, который в психиатрии начинает рассматриваться как черта патологического существования, конечным пунктом которого выступает пустота и небытие.

Необходимо указать на тот факт, что все философские влияния, проходя дисциплинарную границу психиатрии, несколько изменят свою специфику, будут подвергнуты независимому развитию и творческому переосмыслению.

§ 2. Феноменологическая психиатрия

К этому движению относят такие фигуры, как К. Ясперс Л. Бинсвангер, Э. Минковски, В.Э. фон Гебзаттель и Э. Штраус. Развитие феноменологической психиатрии является результатом проникновения идей философской феноменологии и описательной психологии в клиническую практику психиатрии, поэтому всех ее представителей объединяет стремление философски осмыслить сущность и содержание патологического опыта психически больного человека. Датой рождения феноменологической психиатрии принято считать 25 ноября 1922 г., — день, когда Л. Бинсвангер и Э. Минковски представили свои доклады на заседании Швейцарского Психиатрического Общества.

Философским фоном феноменологической психиатрии является преимущественно философская феноменология и описательная психология. Ее представители были знакомы не только с идеями Эдмунда Гуссерля. Они учились у Т. Липпса, А. Пфендера, М. Шелера, М. Гайгера и других представителей раннего феноменологического движения. Феноменологические психиатры унаследовали от философской феноменологии основную установку феноменологического исследования — стремление обратиться «к самим вещам». «Сами вещи», а не процесс приближения к ним или истинность достигнутого становятся для них объектом интереса. Следуя принципам феноменологической редукции, представители феноменологической психиатрии отбрасывают терминологическую оболочку психиатрического диагноза, и обращаются к живой патологической реальности, прислушиваются к ее миру.

Центральной особенностью феноменологической психиатрии, впоследствии перешедшей в Dasein-анализ и антипсихиатрию, является образование на границе онтологии и онтики специфического метаонтического пространства исследования, возникновение которого связано с необходимостью адаптации достижений философской феноменологии к конкретным потребностям клиники. Как следствие, специфика интереса феноменологических психиатров — пространство патологического опыта. Философская психиатрия стремится ввести в онтологию не столько человека как такового, сколько то многообразие проявлений, которое за ним стоит, естественно, в их крайнем варианте — безумии.

Это новое пространство исследования приносит не только специфический предмет исследования, но и своеобразный концептуальный аппарат.

Онтологические философские понятия превращаются в «промежуточные» концепты, содержащие два ассоциативных ряда: онтологический и онтический, или антропологический. Так у Э. Минковски, «длительность» трансформируется в «проживаемое время», «жизненный порыв» — в «личный порыв», и эти понятия кроме обозначения феномена («время» и «порыв») предполагают теперь их носителя — конкретного индивида. Психиатры начинают изучать не столько психологию и переживания психически больного человека, сколько основания и базис этих переживаний. Можно сказать, что феноменологическую психиатрию интересуют в основном онтологические основания опыта.

Первым исследователем, который разрабатывает методологические основания феноменологической психиатрии становится **Карл Ясперс** (1883—1969). На формирование его «психопатологических» идей повлияли описательная психология В. Дильтея, понимающая социология М. Вебера, феноменология Э. Гуссерля в ее варианте описательной феноменологии.

Феноменология Ясперса — это эмпирический метод исследования, в основе которого лежит информация, поступающая от психически больного человека. По этим причинам он отбрасывает трактовку феноменологии как «усмотрения сущностей», которая характерна для позднего Гуссерля, и понимает ее, как и ранний Гуссерль, как описательную психологию. Ясперс выделяет следующие задачи феноменологии: 1) представление в наглядной, образной форме переживаемых больными психических состояний; 2) прояснение взаимосвязей между психическими состояниями; 3) четкое определение этих взаимосвязей, дифференциация и разработка соответствующей терминологии.

Феноменология имеет дело лишь с тем, что происходит в сознании больного, только с осознанными данностями психического. В процессе исследования на феноменологическом этапе психопатолог должен отбросить все теории, психологические построения, интерпретации и оценки. Как отмечает Ясперс, наиболее важным для феноменологии является глубокое проникновение в каждый отдельный случай. Именно благодаря такому проникновению, а не широте охвата (количеству случаев), строится феноменологический опыт. Феноменологический подход пытается охватить одновременно и все нормальные психические феномены, и то, что выходит за рамки обычного: необычные и неожиданные феномены.

В своих ранних статьях («Бред ревности», «Феноменологическое направление исследований в психопатологии», «Каузальные и понятные связи между жизненной ситуацией и психозом при dementia praecox» и др.), а затем в основополагающем труде «Общая психопатология» (1913) Ясперс впервые по отношению к психопатологии использует термин *понимание*, а постижение феноменов в их взаимосвязи, в движении и многообразии включает в задачи *понимающей психологии*.

Фактически, понимающая психопатология — это описательная психология Дильтея, примененная к области психопатологии. Понимающая психология строится на двух моментах: 1) очевидном переживании внеличностных и изолированных связей, доступных пониманию; 2) объективном фактическом материале, в терминах которого понимают взаимосвязь. Понимание, по Ясперсу, является генетическим по своему характеру и охватывает не только и не столько отдельные психические качества и состояния,

но исследует возникновение одних событий психической жизни из других, их динамику. Психологическое понимание предполагает эмпатическое проникновение в содержание (символы, формы, образы, идеи), умение видеть экспрессивные проявления и сопереживать.

Ясперс различает два термина: понимание и объяснение. Второе представляет собой объективную демонстрацию взаимосвязей, следствий и управляющих принципов, которые объясняются в терминах причинности. Этот термин он применяет с целью оценки объективных причинных связей, которые можно увидеть «извне». Понимание же представляет собой субъективное исследование психических взаимосвязей изнутри. Фактически понимающая феноменология синонимична описательной психологии, при этом описание, или понимание, противопоставляется объяснению. Для понимания, как, следуя за Вебером, считает Ясперс, в отличие от объяснения, существуют границы. Любое событие, психическое или физическое, может быть объяснено путем толкования причинных связей. Для обнаружения причин нет пределов, для понимания — есть.

В работе «Общая психопатология» Ясперс пытается применить разработанный им метод понимания для философского постижения сущности психопатологических расстройств. В психическом расстройстве, по его мнению, изменяется осознание объективной действительности, переживание пространства и времени, осознание собственного тела, сознание реальности, сознание «я» и т. д. Такой систематический анализ становится первой попыткой целостного философского осмысления психопатологии.

Границы возможного понимания жизни и творчества человека Ясперс исследует в своих патографиях «Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина» (1926) и «Ницше: введение в понимание его философствования» (1936). Биографии гениев, по его мнению, представляют собой не просто случаи из клинической практики, они важны и для самой психопатологии, высвечивая не только грани их таланта, но и феномены человеческого существования. Патографический анализ приводит Ясперса к выводу о том, что в начальной фазе психического заболевания для больного открывается некая *метафизическая глубина*. Душа словно расслабляется, и дух прорывается на поверхность, объективируясь в произведениях искусства. Переживание и проживание жизни становится более страстным, аффективным, безудержным, непредсказуемым. Этот процесс прорыва, открытия метафизической глубины с особой силой проявляется у исключительных творческих людей, гениев, заболевших шизофренией. У таких людей шизофренический процесс завладевает духовной экзистенцией, способствуя переживанию впечатлений и образов, которые целиком из нее вырастают.

Постулирование реальности патологического мира, а также выделение Ясперсом специфического метода стимулируют многочисленные исследования. Так феноменологическая психиатрия приносит философии целый пласт неизвестного и сложного материала — опыт безумца, который перестает трактоваться исключительно медицински и становится одним из пространств философской рефлексии. Все многообразие опыта и мира психически больного человека представители феноменологической психиатрии сводят к двум векторам патологических изменений: пространственности и темпоральности. Они равноценны и взаимосвязаны друг с другом, поэтому

не выделяются первичностью или значимостью. И представители феноменологической психиатрии приводят различные сценарии этих изменений, акцентируя свое внимание на тех или иных моментах.

В центре медицинской антропологии **Виктора Эмиля фон Гебзаттеля** (1883–1976) — экзистенциальный модус существования конкретного человека», личность больного. По мнению Гебзаттеля, болезнь в первую очередь является способом человеческого бытия, и поэтому важнейшим для психиатрии должен являться вопрос о том, что за реальность раскрывается во встрече с неповторимой, своеобразной личностью больного — «Мир компульсивного» (1938). При встрече с пациентом, на его взгляд, нас всегда поражает его непохожесть на нас, он представляется нам необъяснимым другим во всей своей человеческой целостности. Эта загадочная психическая реальность, *удивление*, которое она вызывает, становится начальной точкой исследования.

В своих исследованиях патологических феноменов Гебзаттель противопоставляет исторически-генетическому методу конструктивно-генетический, или структурно-генетический. Первый нацелен на то, чтобы, опираясь на прошлое больного, объяснить, почему его внимание, его идеи фиксируются именно на феномене времени или пространства. Смысл результатов функционально-генетического анализа вскрывает лишь анализ динамически-генетический. Он имеет дело с жизненным смыслом симптома и связывает его с изменением динамики становления индивида. Этот метод исследователь и применяет к изучению темпоральности в неврозах и психозах.

Гебзаттель продолжает линию феноменологической психиатрии, обращаясь к опыту психически больного и описывая стоящие за ним трансформации темпоральности (возникающие, на его взгляд, вследствие блокирования становления). В центре внимания Гебзаттеля — проживаемое и переживаемое время. Основываясь на предложенных М. Шелером и Б. Паскалем трактовках времени, он заключает, что в основе психозов лежит нарушение проживаемого времени, непосредственной связи со временем (времени в трактовке Шелера), в основе неврозов — нарушение переживаемого времени, т. е. отражения этой связности (времени в трактовке Паскаля). При этом за обоими нарушениями у Гебзаттеля стоит блокирование становления.

Центральным моментом психоза в работе «К вопросу о деперсонализации» (1937) Гебзаттель называет *существование в пустоте*: «я» заполняется пустотой, земля словно уходит из-под ног, и больной погружается в бездонность пропасти. Образная картина пропасти отражает специфическую онтическую структуру не-существования, являющуюся ядром психоза. Падение представляется закономерным следствием встречи с пустотой, последствием невозможности реализовать что-либо за ее пределами. Чем более упорно и более страстно человек при этом стремится приблизиться к жизни и овладеть ею, тем стремительнее падение в пропасть не-существования.

Одной из основных заслуг **Эрвина Штрауса** (1891–1975) является изучение основополагающей сферы функционирования человека — области сенсорного опыта. В докладе «Эстезиология и галлюцинации» (1948) область знания, которая занимается его исследованием, он называет эстезиологией. Он противопоставляет эстезиологию той традиции, которую в физиологии и психологии ощущений установил Р. Декарт, а также представил в своих

работах Дж. Локк и другие эмпирики. Он считает, что Декарт со своим методом сомнения вытеснил сенсорный опыт за границы области достоверности. Эстезиология идет от противоположной картезианству перспективы — представляет непосредственный сенсорный опыт, свободный от традиционных предрассудков. Сенсорный опыт разворачивается в дологической сфере, где нереального существовать не может. Реальное здесь — это то, что происходит со «мной», оно не обязательно должно соответствовать объективным законам природы. В его основе лежат отношения «Я—Другой», при этом термином «Другой» Штраус обозначает всю совокупность явлений сенсорного опыта: неживых и живых существ, человека и животных.

Штраус настаивает на том, что все патологические феномены сенсорного опыта возникают в искаженных модальностях, где отношения «я—мир» патологически изменены, где нарушены направление, расстояние и границы этих отношений — «Феноменология галлюцинаций» (1962) и др. Вследствие искажения модальностей человек обнаруживает над собой власть Чужого, он поглощается Чужим в его зловещей таинственности. Характерная для многих патологических явлений деперсонализация как раз и является примером таких трансформаций. Отношения «я—мир» при этом сохраняются, но человек и мир больше не взаимодействуют. Мир представляется такому больному обезличенным планом, лишенным пространственно-временной организации и, соответственно, глубины. *Другие* и *мир* характеризуются физиогномической соотнесенностью с сенсорным опытом: исчезает знакомый мир, он превращается в сверхъестественный, а пациент становится жертвой галлюцинаций.

Практически независимо от своих немецких коллег свой вариант феноменологической психиатрии во Франции развивает **Эжен Минковски** (1885—1972). Как и все представители феноменологической психиатрии, Минковски не обходит своим вниманием феноменологию Гуссерля, широко использует он и идеи Шелера, однако определяющим для его творчества оказывается влияние Анри Бергсона и его следующие идеи: 1) обращение к непосредственным данным сознания; 2) первенство интуиции над разумным осмыслением; 3) первенство времени над пространством; 4) идея жизненного порыва; 5) противопоставление инстинкта и интеллекта и др.

Стремясь методологически обосновать свой подход к исследованию психических феноменов, Минковски в каждом психическом расстройстве выделяет два аспекта: идео-аффективный и структурный. Первый позволяет понять больного, установив с ним речевой, мыслительный и эмоциональный контакт, второй — выявить структуру расстройства и то, что определяет возникновение специфического мира душевнобольного человека. Структура при этом обусловливает существование особого мира, непохожей и странной для нас природы, другого существования.

В основе исследований Минковски лежит, как он сам его называет, феноменологически-структурный метод, позволяющий выявить в каждом психическом расстройстве свойственную ему структуру — то, что обусловливает возникновение специфического мира у душевнобольного человека. И за этим специфическим миром, как и у других представителей феноменологической психиатрии, у Минковски стоят первичные нарушения пространства и времени. Вслед за Бергсоном в своей центральной работе «Проживаемое время» (1933) он настаивает на необходимости исследования не

измеряемых, но проживаемых феноменов, уделяя особое внимание проживаемому времени и проживаемому пространству. Время представляется ему как живая последовательность и *живая длительность*, пространство — как *живая непрерывность*.

Самими известными исследованиями Минковски являются исследования феноменологических оснований шизофренических расстройств, нашедшие свое отражение в работах «Шизофрения» (1927), «За болезненным рационализмом» (1929) и др. По его мнению, шизофрения развивается вследствие угасания или усиления *личного порыва* (являющегося метаонтическим аналогом онтологического «жизненного порыва» Бергсона) и нарушения *жизненного контакта с реальностью*. Личный порыв возникает из глубокого и внутреннего источника человеческого существования. Развивая свою личность и реализуя свой личный порыв, человек реализует общую цель своего существования, некую порученную ему миссию. В случае шизофрении личный порыв становится чрезмерно сильным, возникает желание создать что-то исключительно личное, но произведение при этом не становится более революционным и оригинальным, а наоборот, ухудшается, десоциализируя поведение больного. Такое нарушение равновесия и гармонии Минковски называет *болезненным рационализмом*. В случае болезненного рационализма больной, по мнению Минковски, заменяет живое — неподвижным, иррациональное — рациональным, интуицию бесконечности — знанием о законченном. Сущность шизофрении поэтому — гипертрофия *интеллекта* и угасание *инстинкта*. Глубина жизни, глубина личного порыва оказывается разрушенной, остаются лишь неподвижные и навсегда зафиксированные идеи. Направленность во времени утрачивается, и будущее исчезает, оставляя больному лишь жизнь в прошлом.

Феноменологическая психиатрия, способствуя расширению горизонтов философской феноменологии, подтвердила статус феноменологии как универсального метода научного знания. Вместе с тем, она расширила и конкретизировала многие проблемы, поставленные именно философской феноменологией, в частности — проблемы пределов и возможностей феноменологической редукции и трансцендентальной феноменологии, процедуры и оснований феноменологического исследования, содержания и возможностей исследования фактов сознания, феноменов пространства и времени, интерсубъективности и др.

§ 3. Dasein-анализ

Dasein-анализ, непосредственно вплетаясь в феноменологическую психиатрию, приходит ей на смену. Он сохраняет специфическую для нее проблематику, но расставляет другие акценты и вырабатывает другие приоритеты. Основными представителями Dasein-анализа являются Л. Бинсвангер, М. Босс, Т. Хора, Р. Кун, Л. Ибор, Ю. Цутт, Х. Хафнер, В. Бланкенбург, А. Шторх, К. Куленкампф, К.П. Кискер, Х. Телленбах и др.

Если основой феноменологической психиатрии являлась, главным образом, философская феноменология Гуссерля и представителей раннего феноменологического движения, то философским базисом Dasein-анализа выступила уже фундаментальная онтология М. Хайдеггера. Во многом это новое направление остается в рамках феноменологии, и никогда полностью

от нее не отходит. Если Л. Бинсвангера и М. Босса еще можно назвать «чистыми Dasein-аналитиками», то другие представители в своих идеях следуют как за экзистенциальной аналитикой, так и за феноменологией.

Dasein-анализ заимствует от фундаментальной онтологии только те положения, которые адекватно вписываются в проблемное поле и задачи клинической психиатрии. Основным заимствованным элементом выступает сама идея бытия-в-мире. Благодаря ей психическое заболевание трансформируется из патологического опыта в патологический мир, сотканный многочисленными нитями значений и связей. Но пришедшее от Хайдеггера «Dasein» хотя и получает во многом антропологическое звучание, при этом по-прежнему выступает связующим элементом пространства онтологии и области онтики. Приоритетное значение здесь обретает понятие темпоральности, и история жизни психически больного предстает как развертывающаяся в единстве прошлого, будущего и настоящего жизненная история.

Родоначальником Dasein-анализа является швейцарский психиатр **Людвиг Бинсвангер** (1881 — 1966). Именно он вырабатывает оригинальную концепцию экзистенциально-ориентированной антропологии и поэтому является центральной фигурой единой экзистенциально-феноменологической традиции.

В 1922 г. по просьбе Швейцарского Психиатрического Общества Бинсвангер пишет реферат «О феноменологии», в котором анализирует возможность применения феноменологии в психопатологии и констатирует рождение *психопатологической феноменологии*. Конституирующим элементом этой, как и последующих работ, выступает феноменология Гуссерля; Бинсвангер привлекает также взгляды П. Наторпа и М. Шелера, от Наторпа заимствуя критику эйдетической феноменологии, от Шелера — значимость ценностного компонента, а также допущение существования не только умопостигаемых, но и эстетических, этических и др. сущностей. В поздних работах Бинсвангер вновь обращается к Гуссерлю и под влиянием его работ пишет книги «Меланхолия и мания» (1960) и «Бред» (1965), в которых на Dasein-анализ накладывалась поздняя Гуссерлева феноменология.

Обращение Бинсвангера к Хайдеггеру можно датировать 1930-м годом и статьей «Сон и существование». За ней последует статья «О скачке идей» (1931 — 1932), в которой он впервые использует «хайдеггерианские идеи» применительно к психопатологии. В этих и последующих работах хайдеггерианского периода — в статьях «Аналитика существования Мартина Хайдеггера и ее значение для психиатрии», «Dasein-аналитическая школа мысли», монографиях «Основные формы и познание человеческого Dasein» (1942), «Шизофрения» (1957) и др. Бинсвангер на основании фундаментальной онтологии разрабатывает собственный подход — Dasein-анализ. Бинсвангер не считает Dasein-анализ ни философией, ни онтологией, ни философской антропологией, а останавливается на его характеристике как феноменологической антропологии. Фактически, Dasein-анализ располагается на пересечении онтологии и онтики, и поэтому представляет собой своеобразную метаонтику, его интересует не только опыт конкретного человека, но и сама возможность человеческого существования. Таким образом, Бинсвангер расширяет онтологию Хайдеггера до онтики, сопровождает ее конкретными примерами, и тем самым выводит на практический уровень.

Центральным понятием метаонтического Dasein-анализа Бинсвангера является концепт «экзистенциально-априорные структуры существования», возникновение которого в теоретической системе Бинсвангера связано со специфическим кантианским прочтением «Бытия и времени» Хайдеггера. На место хайдеггеровского сущего как не поддающегося категориальному определению, но обусловливающего возможность категориального понимания, приходят экзистенциально-априорные структуры, а Dasein трактуется синонимично человеческому существованию. Экзистенциально-априорные структуры, на взгляд Бинсвангера, определяют матрицу возможного опыта индивида, т. е. саму возможность возникновения того или иного опыта, и, как следствие, того или иного психического заболевания. Эта матрица создает объекты мира, с которыми сталкивается человек, создает, поскольку придает им определенный смысл, обусловливает контекст индивидуального значения. Экзистенциально-априорные структуры не существуют независимо от опыта индивида, а только в связи с ним; хотя они являются доопытными по своей природе — вне мира и человеческого существования они не мыслимы.

Бинсвангер не просто дает авторскую трактовку экзистенциальной аналитики Хайдеггера, но и дополняет ее, исследует экзистенциальный смысл любви и в работе «Основные формы и познание человеческого Dasein» вводит, наряду с бытием-в-мире, концепт «бытие-за-пределами-мира», описывая его как «любовь». Любовь противопоставляется Бинсвангером заботе, и представляется им как ее онтологическая противоположность. Если в основе заботы лежит жуткое, захватывающее и ошеломляющее Ничто, то в основе любви — сокровенная безопасность, оберегающая родина. Любовь господствует над пространством, временем и историей — это не мировость, но вечность.

Авторская трактовка фундаментальной онтологии, предложенная Бинсвангером, вызвала недовольство как у самого Хайдеггера, так и многих критиков. Классической в последнем случае стала статья Ганса Кунца «Антропологический подход к психопатологии» (1949), в которой автор называет трактовку Бинсвангера следствием «продуктивной ошибки». Несмотря на это, большое количество последователей Бинсвангера своей деятельностью и своими теориями доказали успешность и продуктивность предложенной им теории. Его фигура поэтому является своеобразным апогеем развития феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа. В его теории экзистенциально-феноменологические поиски философской психиатрии достигают своего законченного воплощения и завершения.

Другой вариант Dasein-анализа был предложен прямым учеником Хайдеггера **Медардом Боссом** (1903—1990). Взгляд, подаренный Боссу Хайдеггером, реализовался при написании им целой серии работ, последовавших за их знакомством: «Сновидение и его толкование» (1953), «Введение в психосоматическую медицину» (1954), «Психоанализ и Dasein-аналитика» (1957), «Основания медицины» (1971) и др. Во всех них Босс развивает проект Dasein-анализа и указывает на необходимость Dasein-аналитических исследований в психиатрии.

Босс совершенно не изменяет суть Dasein-аналитики, оставляет всю хайдеггеровскую терминологию: «открытость», «бытие-в-мире», «Dasein», «просвет» и др. В основе всех психических заболеваний, по мнению Босса, лежит нарушение открытости человеческого существования, — так называ-

емый «суженный горизонт видения». Различные заболевания при этом дают различные вариации. Именно открытое и отзывчивое бытие определяет экзистенциальные особенности человеческого существования — пространственность, темпоральность, телесность, настроенность и т. д. — и поэтому изменения открытости тесным образом связаны с трансформацией основных экзистенциалов, и в психическом заболевании проявляются в единстве друг с другом. Таким образом, Босс напрямую связывает онтологические ориентиры существования и конкретное бытие человека, не намечая при этом никакого перехода.

Несмотря на такую одновременно и догматическую, и парадоксальную трактовку Хайдеггера, «дело Босса» было продолжено его последователями. В настоящее время институализированный еще при жизни Босса Dasein-анализ «шагает по планете». Центр Dasein-анализа — Цюрих, где и по сей день функционируют основанные им Dasein-аналитический институт и Швейцарское Общество Dasein-анализа.

Если последователи Босса сосредоточены в основном вокруг Dasein-аналитического общества и Международного института Dasein-анализа, то влияние Бинсвангера намного шире. В родной экзистенциальному анализу Швейцарии его развитие сосредоточилось в основном вокруг двух университетских клиник: Гейдельбергской и Фрайбургской. Именно в них первоначально работали многочисленные последователи Бинсвангера.

Самой крупной фигурой среди последователей Бинсвангера в Швейцарии был **Роланд Кун** (1912—2002). В своих работах Кун продолжал идеи Бинсвангера и, разумеется, причислял себя к последователям Dasein-анализа. В работе «Dasein-анализ и психиатрия» (1963) он подчеркивал, что основная идея этого течения состоит не в том, чтобы расширить психопатологию, но в том, чтобы взять за точку ее отсчета существование и показать, в каком смысле психопатологический подход к больному представляет дефицитарную модификацию существования. В своих многочисленных работах Кун использует феноменологический метод Гуссерля, развитый в экзистенциальной аналитике Хайдеггера и экзистенциальном анализе Бинсвангера. Этот метод, по его мнению, позволяет обойти установление жестких связей посредством теорий и благодаря этому не допускает натяжек в истолковании опыта. Он позволяет увидеть мир, в котором существует человек, т. е. «миропроект», исходя из которого складывается контекст отношений к чему-либо и которым детерминирована экзистенция каждого человека.

Хубертус Телленбах (1914—1994) развил идеи Бинсвангера главным образом в своих исследованиях меланхолии, исследуя структуру мира психически больного человека через эмпирическую феноменологию. В противоположность Минковски, Штраусу и Гебзаттелю, которые концентрировали свой исследовательский интерес в основном на темпоральности существования психически больного, Телленбах обращается к пространственности меланхолического мира («Пространственность меланхолика», 1956).

Меланхолик сохраняет пространство, наполненное вещами, он схватывает вещи, познает их, его взаимодействие с вещами может становиться даже чрезвычайно назойливым и мучительным, он знает область применения вещей и их значения, но при этом связи между отдельными предметами разрушены, утрачены отношения между предметами. По причине преимущественно рационального взаимодействия с вещами упускается сущность,

бытие вещи, и происходит приравнивание реальности к действительности. Меланхолик акцентирован на обособленном наличном, на неподвижной вещи, поскольку больше не связывает ее с другими вещами и не может проникнуть в ее сущность. Телленбах сравнивает такое восприятие с восприятием читателя иноязычных текстов: если тот часто не понимает отдельные слова, но способен уловить смысл предложения или абзаца, то у меланхолика все наоборот — он знает только отдельные слова, но никакой связи установить не может. Обращаясь к Хайдеггеру, он заключает, что больной в данном случае утрачивает качество близости, он отрешен от мира. Именно поэтому особенно очевидным патологическим изменением переживания ориентированного (задающего порядок и связи) *Umraum*, на взгляд исследователя, является утрата измерения глубины: больные перестают переживать глубину пространства. Уплощение сопровождается изменением включенности пространства тела в пространство окружающего мира: при этом мир может отдаляться — и тогда утрачивается всякий контакт, или проникать внутрь. Происходит обеднение и уплощение измерений пространства, утрачивается его пластичность, и оно может становиться двухмерным. Передний план истончается и больше не выделяется как фигура на фоне заднего.

Вольфганг Бланкенбург (1947—2002), осуществляя антропологическое и экзистенциально-аналитическое исследование бреда, останавливается также на важном вопросе — сущности самого антропологического исследования. Он справедливо замечает, что отнесенность к человеку и принадлежность исключительно ему еще не делает болезнь антропологическим феноменом. Даже если бы какая-либо болезнь была свойственна только человеку, ее исследование, на его взгляд, еще не было бы антропологическим. Бланкенбург подчеркивает, что «антропологическое» указывает не только на человека как предмет исследования, но и на соответствующий этому предмету исследования метод. Поэтому, заключает он, «антропологической» можно считать ту психопатологию, которая соотносит свой предмет с сущностью человека и понимает его исходя из нее. Антропологическое исследование в психиатрии включает, по Бланкенбургу, проработку онтологической и онтической проблематики и предполагает два ступени: 1) вычленение основной антропологической структуры расстройства, 2) обращение к целостной онтологической структуре психического заболевания, и изучение этого «общего» посредством «единичного», т. е. через конкретный патологический случай.

Одной из центральных тем антропологических исследований **Юрга Цутта** (1883—1980) была проблема тела и телесности человека. Цутт разделяет стратегию некоторых своих предшественников, идя от патологического к нормальному, и по отношению к пространству тела формулирует ее следующим образом: не имеет значения, поднимаю я руку или опускаю. Один лишь паралич приводит к осознанию ее веса. Исследователь различает тело и телесность, связывая первое исключительно с анатомической структурой и носителем физиологических функций (это тело, окруженное оболочкой и не имеющее ничего за ее пределами, тело как предмет), вторую — с ориентирами существования человека. Таким образом, тело попадает в ведение соматической медицины, а для психиатрии, и точнее — ее антропологической составляющей, открывается новое пространство исследований — телесность. В качестве критерия разделения этих двух разновидностей тела Цутт предлагает отсутствие взгляда. Для анатомически-физиологического тела

не существует взгляда, подчеркивает он и разъясняет: взгляд для анатомического тела есть действительность, физиологический факт, чья сущность «стимул — реакция», для телесности взгляд есть иллюзия, действительность непосредственного переживания.

Стремясь дать экзистенциальное объяснение психическим расстройствам, в статье «О порядке Dasein. Его значение для психиатрии» (1953) Цутт вводит в психиатрию понятие «порядок Dasein». На его взгляд, исследование типичных порядков Dasein позволяет найти адекватный угол зрения во взгляде на переживание и поведение человека, а также их патологические трансформации. Этот порядок основан на исходной и неразрушимой связи с миром, он дает чувство безопасности и уверенность. У него есть границы, и он граничит с порядками других субъектов — поэтому здесь возможны взаимодействие и столкновение, а также окружен определенным горизонтом и граничит с неупорядоченным, хаотичным и неизвестным. Поэтому человек может попадать на границу защищающего и оберегающего его порядка. Ситуации, приводящие к такому положению вещей, исследователь, во многом следуя Ясперсу, называет пограничными ситуациями. В них в порядок Dasein могут вторгаться хаотичные элементы, разрушая его, внося в него смятение и иногда даже ставя под сомнение его структуру и его основы. Закономерным следствием такой ситуации является страх. Именно такой механизм стоит за фобическими расстройствами и особенно показательной здесь является боязнь высоты, связанная с боязнью разрушения порядка Dasein и падением в пропасть.

Среди других «очагов» распространения Dasein-анализа можно назвать Голландию (Г.К. Рюмке, Я.Х. Ван Ден Берг) и Испанию (Х.Х. Лопес Ибор, Л. Мартин-Сантос, Л. Валенсиано и др.), Францию (А. Эй, А. Мальдини) и Великобританию (Эмми ван Дорцен, Э. Спинелли, Г. Кон и др.).

§ 4. Антипсихиатрия

Антипсихиатрия зародилась в 60-х гг. XX в., она пронизана духом свободы и поэтому полностью созвучна настроению шестидесятых. Несмотря на неоднородность, ее можно определить как междисциплинарное движение, ставящее две основных проблемы: экзистенциальных оснований психического заболевания и взаимодействия психически больного и общества. Позиция философско-клинического синкретизма обеспечивает своеобразное сочетание в ней психиатрии и философии, теории и практики, а также дает возможность построения представителями антипсихиатрии философско-антропологических и социально-философских теорий функционирования человека и общества.

Термин «антипсихиатрия» был впервые введен южноафриканским психиатром **Дэвидом Купером** (1931—1979) в работе «Психиатрия и антипсихиатрия» (1967). Кроме Купера к этому движению относят главным образом **Рональда Дэвида Лэйнга** (1926—1989) , **Томаса Саса** (род. в 1920) и **Франко Базалья** (1924—1980). В развитии антипсихиатрии выделяются следующие этапы: 1) экзистенциально-феноменологический — изучение экзистенциальной основы психического заболевания; 2) социально-феноменологический — исследования общества, механизмов его образования и функционирования; 3) этап выработки революционных проектов; 4) практический —

применение теории на практике (эксперименты, утопические проекты, реформы); 5) современный — угасание антипсихиатрии как единого движения, трансформация ее проблемного поля. Эти этапы отражают скорее логику ее интеллектуального развития, чем динамику взглядов отдельных представителей или развитие во времени.

Отличительная черта антипсихиатрии — особое внимание ее представителей к вопросам функционирования общества как социального института, а также взаимодействия этого социального организма с конкретным индивидом. Психическое заболевание здесь представляется специфическим материалом для такого исследования.

Центральной фигурой антипсихиатрии является шотландский психиатр **Рональд Лэйнг**. В своих работах «Я и Другие» (1961), «Политика переживания» (1967), «Политика семьи» (1969), а также в работах, написанных в соавторстве с коллегами «Межличностное восприятие» (1966), «Здравомыслие, безумие и семья» (1964) и «Разум и насилие» (1964) он осмысляет статус психического заболевания исходя из теории образования и функционирования общества, а также предлагает собственную социальную теорию.

Социальная группа и общество в целом возникают путем того, что Лэйнг называет элементарным синтезированием группы, — несколько личностей начинают воспринимать друг друга как единое целое, и себя — как одного из этой социальной общности. В процесс образования и функционирования группы вовлекается опыт всех ее членов, образуется своеобразное единое пространство опыта/переживания, множеством видимых и невидимых нитей соединяющее переживания отдельных людей. Группа при этом не является чем-то внешним по отношению к входящим в нее индивидам, она составлена ими, более того, группа возникает на основании переживания индивидов, на основании взаимопереживания — переживания множества как единства. Такое объединение Лэйнг, развивая идеи философа-экзистенциалиста Жана-Поля Сартра, называет связкой. Связка — это группа, единство которой достигается путем взаимной интериоризации каждым — каждого другого, и в которой нет ни общего объекта, ни организационной и институциональной структуры и т. д., изначально выполняющих функцию своеобразного «цемента» группы».

Связка интересна не только механизмом своего образования, но и происходящим внутри нее отчуждением. Получается, что за ее социальной реальностью ничего не стоит, однако каким-то образом ей необходимо поддерживать свою жизнеспособность, конкурировать и побеждать в этой борьбе с другими социальными и индивидуальными образованиями. По такой жизненной необходимости запускается отчуждение и конституируется *Другой* как гарант истинности социальной реальности. *Другой* — это отчужденный опыт каждого из членов группы, перенесенный вовне, практико-инертный объект. *Другой* — это «я» в каждом другом и каждый другой во «мне». *Другой* — эта самая прочная из всех возможных связей. Он нигде не локализован и от него невозможно избавиться, но самое главное здесь — то, что является ядром каждого, полностью совпадает с тем, что является ядром группы.

Лэйнг подчеркивает, что стабильность общества поддерживается на основании того, что большинство его членов разделяет общую социальную реальность: они отказываются от собственного восприятия и собственного опыта и занимают выгодную обществу и поддерживаемую им ложную по-

зицию. Эта ложная позиция, система социальной фантазии, как и все, что одобряется обществом, хотя и задним числом, но все же начинает восприниматься как реальность. Общество насаждает не просто систему правил, которым необходимо подчиняться, чтобы входить в него. Правила и механизмы здесь имеют вторичное значение. Общество задает приемлемый, одобряемый и связываемый с реальностью определенный тип опыта, разрешенный модус проживания мира и себя самого.

Лэйнг не просто анализирует и конкретизирует идеи Сартра, он продолжает их, стремясь осмыслить социальный статус безумия. В разгадке особого положения безумца ключевым понятием как раз и становится для Лэйнга тотализация. В его коммуникативной теории, в его теории социальных групп такой болезни, как шизофрения, не существует. Для него теперь шизофрения — это не патология поведения, не изменение личности, но патология коммуникации. «Шизофрения» для него — это ярлык, приклеенный одними людьми другим. Это обозначение трудности коммуникации, невозможности установления прочных коммуникативных связей и трудности вхождения в систему социальной фантазии.

Соединив теорию с практикой, экзистенциализм с марксизмом, начиная с середины 1960-х гг. Лэйнг стал трактовать психическое заболевание как метанойю. Сам термин он позаимствовал у Юнга, а тот, в свою очередь, взял его из Нового Завета. Метанойа для Лэйнга — это путь перерождения, преображения личности, мучительный путь обретения своего истинного «я», проходящий через психоз.

Метанойа сопряжена с уходом от внешнего социального мира общества во внутреннее царство уникального и индивидуального опыта. В этой области исчезают знакомые ориентиры, привычная разметка, установленные и общепринятые схемы. Основной механизм метанойи — полное крушение и растворение мира социальной фантазии. Все, что значимо в обществе — все идеалы, принципы, стремления — исчезают и рассыпаются. Так шизофреник преодолевает отчуждение, печать которого лежит на всех членах общества, но поскольку социальная реальность составляла его мир, за пределами которого нет ничего, он погружается в небытие. Поэтому при «правильном» течении метанойи, по Лэйнгу, вслед за погружением в пустоту запускается обратный процесс возвращения. Только теперь это возвращение не к ложному, а к истинному «я», после чего на место безумия приходит здравомыслие.

Соратник Лэйнга **Дэвид Купер** (1931 – 1986) в своих работах «Психиатрия и Анти-психиатрия» (1967), «Смерть семьи» (1971), «Грамматика жизни» (1974) и «Язык безумия» (1978) выдвигает еще более радикальные идеи.

Внимание Купера сосредоточено на грамматике, или политике, жизни — развертывании власти в социальном пространстве. Эта политика выражается на нескольких уровнях: 1) микрополитический уровень внутреннего пространства личности — сознание и тело, включенные в развертывание власти; 2) микрополитический уровень семьи, основной единицей которого является буржуазная ядерная семья; 3) микрополитический уровень конфронтационных групп — групп, которые копируют семейный опыт и ролевую структуру семьи (полиция, армия, образовательные и медицинские институции и др.); 4) макрополитический уровень — уровень политических образований как системы и политической активности. На взгляд Купера, по-

ляризация человеческой жизни на микро- и макро-полюса является одной из основных тактик буржуазного общества. Сущность микро-макро перехода состоит в переходе от области непосредственных отношений с другими к пространству анонимной социальной организации.

Центральным феноменом, через который Купер исследует политику жизни и властных отношений является безумие, основным пространством этого исследования при этом становится микрополитический уровень семьи.

В центре интересов Купера — нуклеарная семейная единица капиталистического общества, являющаяся, на его взгляд, наиболее типичной для общества второй половины XX в. Он определяет семью как группу социально трансформированных безымянных людей, работающих и проживающих совместно в определенной институциональной структуре. Основная особенность семьи состоит в ее центральной функции — функции посредника. Семья неизменно является агентом государства: она поддерживает власть правящего класса и одновременно выступает образом для всех институциональных структур общества. По подобию семьи организованы политические партии и правительственный аппарат, школы и университеты, фабрики и профсоюзы, армия и церковь, общесоматические и психиатрические больницы. Все они имеют «семейную» структуру. Модель семьи универсальна для общества, поскольку универсальна функция посредничества, которую должна реализовывать всякая социальная институция. И универсальность — эта самая большая беда. Все дело в том, что выстраивая свою систему, семья развивает два плана функционирования в соответствии с двумя ракурсами своего существования. С одной стороны, она поддерживает власть правящего класса, государства и общества, а с другой стороны — она должна обеспечить себя поддержкой входящих в нее членов. Для этого она обманывает их. Поэтому любовь семьи никогда не бывает бескорыстной; безопасность, которая дается ее членам, требует расплаты, и расплата эта — ложь.

Семья определяет роли своих членов, приемлемые в данной семейной группе способы поведения. И впоследствии эти приемлемые и желаемые способы поведения навязываются рожденному ребенку. Его задача — обязательно следовать роли, а не развивать собственную идентичность. Семья в своей функции социализации прививает своим детям социальные средства контроля и сложную систему табу. Таким образом, ребенок от рождения включается в жесткую систему семейных связей, выйти из которой невозможно. Избавиться и отдалиться от семьи — означает отдалиться от себя, поскольку «я» человека после социализации — это и есть семья.

Безумие как раз и представляет собой движение от семейственности к автономии, оно нарушает самое жесткое табу семьи и поэтому подвергается такой интенсивной репрессии. Оно есть подлинно революционный акт, подрывающий устои общества и выводящий человека за пределы социальной системы. Одновременно безумие ведет к его подлинному «я», словно воскрешая то, что человек утратил в процессе воспитания и образования. Безумие, по Куперу, — это деструктурирование отчужденных структур существования и реструктурирование менее отчужденного модуса бытия, поэтому, по его убеждению, оно должно стать основной движущей силой революции против капиталистического общества.

Идеи антипсихиатрии в Америке развивает **Томас Сас** (р. в 1920). В работах «Миф душевной болезни» (1961), «Фабрика безумия» (1970), «Шизофрения: сакральный символ психиатрии» (1976), «Психиатрия: наука лжи» (2008) и др. он выдвигает тезис о том, что психическое заболевание — это миф, метафора, увертка языка, а психиатрия — это практика принуждения. Психиатрия — это мифологическая система, за которой ничего не стоит. Психическое заболевание является одним из основных понятий, которое поддерживает этот миф.

Модель болезни, которую позаимствовали психиатры, — это, по Сасу, модель болезни конца XIX в., которая была основана на опыте работы с туберкулезом и брюшным тифом. Вследствие переноса этой модели в пространство психиатрии проблемы человеческой жизни стали отождествляться с болезнями тела, признаваться душевными заболеваниями, переживающие их индивиды преследуются, изолируются, им предписывается специфическое лечение.

Сас задается целью деструкции концепции психического заболевания, а также деструктивного анализа психиатрии как «псевдомедицинской инстанции». При этом, по его убеждению, это лишь первый этап работы. Деструкция необходима для того, чтобы построить новую науку о человеке, основанную на системной теории индивидуальности. На взгляд Саса, психиатрия как теоретическая наука состоит в изучении индивидуального поведения, т. е. поведения в играх и игры, в которую вступают люди. Так психиатрия, изучая языковые игры и речевую форму общения, сближается с лингвистикой, философией и семиотикой. Лингвистику интересует структура языка и языковой игры, философию — его когнитивное значение, а психиатрия занимается его/ее социальном образом, или воплощением. Психическое же заболевание представляет собой лишь выражение межличностных и социальных затруднений. Восприятие этих специфических форм в обществе, их принятие/допущение или подавление/отклонение связано с доминирующими в обществе ценностями, и природу этих ценностей можно легче всего понять, обратившись к играм, в которые люди играют со своей жизнью.

Дальнейшая логика Саса приводит его к интересным выводам, и ключевыми в этой логической цепочке являются понятия «общество» и «власть». Сас, по сути, поддерживает теорию группового функционирования, подобную той, что развивали Лэйнг и Купер. На его взгляд, отличающееся от группового мировоззрение приводит к отчуждению от группы и тотальному одиночеству. Если индивид желает остаться в группе, ему приходится быть лицемерным, и лицемерие это, фактически, мировоззренческое. Идеология общества хорошо укреплена. Факты, действия и наблюдения всегда воспринимаются только сквозь ее призму, для описания происходящего используются термины идеологии. По этим причинам новые факты, порожденные идеологией, постоянно укрепляют ее здание и идущие с ней в разрез данные уже не способны ее разрушить. Вся эта прочная конструкция идеологии поддерживается посредством власти. Власть — это скрепляющее вещество социального организма, именно благодаря «клейкой природе» власти различные его элементы соединяются в прочную и нерушимую целостность.

Источниками власти являются сверху — принуждение, а снизу — зависимость. Для обозначения видов власти Сас использует различные терми-

ны: 1) влияние — непринудительная власть, основанная на повиновении, подчинении за вознаграждение, фундамент которого — возможность удовлетворить желания людей; 2) сила — принудительная власть, основанная на причинении вреда или угрозах, ее фундамент — возможность нанесения повреждений или убийства человека.

Тем самым, основным объектом властных воздействий выступает автономия, независимость. Как подчеркивает Сас, в обществе есть только один политический грех — независимость, и только одно политическое достоинство — повиновение. Следовательно, власть — это репрессивный механизм, с одной стороны, поддерживающий целостность общества или социальной группы, а с другой — подавляющий бытие индивида, изменяющий его экзистенциальный проект. Благодаря власти достигается «однородность» и «усредненность» переживания. Миф психического заболевания оправдывает, по мнению Саса, не только существование психиатрии, он необходим для выживания общества, поскольку психиатрия — это одна из его институций.

Итальянский психиатр **Франко Базалья** (1924 — 1980) в своих работах, выступлениях и статьях: «Учреждение, подлежащее ликвидации» (1968), «Что такое психиатрия?» (1967), «Гибель класса» (1967), «Девиантное большинство» (1971), «Беспорядки» (1971) исходит из того, что психическое заболевание существует как заболевание, одной из основных характеристик которого является утрата свободы. Не общество изобретает этот диагноз, человек действительно болен, но общество придает болезни определенный статус, отводит этому больному определенное пространство — сумасшедший дом. Он является местом, где больной окончательно теряет как свободу, так и индивидуальность. Это место, где жизнь подчиняется определенным правилам, которые человек вынужден соблюдать.

В выступлении на Международном Конгрессе Социальной Психиатрии в Лондоне (1964) Базалья призывает проделать путь через последовательное разрушение сумасшедшего дома к сооружению больницы как места лечения психически больных. Первым шагом в этом лечении должно стать возвращение больному той свободы, которой его лишили сами психиатры. Для того чтобы окончательно вписать безумие в экзистенциальный порядок бытия, необходимо разрушить стену психиатрической больницы, открыть ее двери. Это необходимо по той причине, что безумец уже множество столетий существует в пределах сумасшедшего дома, как говорит Базалья, он воспринимает закрытую дверь как свой собственный внутренний барьер, а ограниченное пространство психиатрической больницы ассоциирует со своим собственным внутренним вакуумом. Тем самым Базалья пытается вписать безумца в общественный порядок, снять с него отчуждение общества.

Антипсихиатрия как модернистский проект утверждает плюралистичность мира, многообразие его трактовок. Ее представители не только критикуют принципы функционирования общества, но и призывают к революции. Так начинают говорить о деинституализации психиатрии, и появляются антипсихиатрические проекты.

Проекты антипсихиатрии весьма разнообразны, но во всех них на конкретных примерах были выявлены медицинские, социальные, политические проблемы и предложены способы их решения. К практике антипсихиатрии можно отнести (в хронологической последовательности): 1) медицинские

эксперименты (эксперимент Д.Л. Розенхана, «Игровая комната» Р.Д. Лэйнга, «Вилла 21» Д. Купера и др.), 2) создание утопических терапевтических коммун («Кингсли Холл» Р.Д. Лэйнга, «Бурш Хаус» Д. Голдблатта, «Виндхос» Э. Подволла, «Сотериа» Л. Моушера и др.), 3) реформы в системе здравоохранения (деятельность Ф. Базалья и движение «Демократическая психиатрия»).

Проекты второй и третьей группы как раз и представляли собой опыт деинституализации. При этом организацию терапевтических коммун можно назвать «экспериментами-альтернативами». Это были попытки создать другую систему «лечения», не разрушая старой. Самой знаменитой терапевтической коммуной, несомненно, является организованный в 1965 г. Кингсли Холл. Он представлял собой коммуну, подобную коммуне хиппи, войти в которую мог любой желающий. Психически больные люди могли прибыть в Кингсли Холл для того, чтобы пережить свое безумие и «переродиться». Это было мини-общество «нового типа», фантастическая реальность, «терапевтическая утопия». Эта утопия столкнулась с довольно конкретными проблемами, невозможность преодоления которых привела к ее краху: по причине многочисленных жалоб соседей, а также из-за недостатка средств для оплаты аренды здания в 1970 г. Кингсли Холл был закрыт. Проекты третьей группы по праву можно назвать реформами. Это «подрыв изнутри», разрушение института психиатрии как института контроля и власти. В марте 1973 г. Франко Базалья открывает стены психиатрической больницы Триеста. А итогом его деятельности стал принятый в Италии в мае 1978 г. закон № 180, который предусматривал упразднение психиатрических больниц. Этот эксперимент, как и все другие, несомненно, явился следствием процесса рефлексии понятия психического заболевания, попыток создать альтернативные модели функционирования общества.

Практика антипсихиатрии расширила рамки воздействия теории, затрагивая интересы максимального числа людей. Проблемы, поднятые ее представителями, превратились из узких теоретических проблем в общественные проблемы, которые требовали решения уже не в рамках какой-то одной дисциплины или теории, а в рамках общества в целом.

§ 5. Психиатрия в философском анализе: обратное влияние и историко-философское значение

Философия, стимулировав междисциплинарные исследования в психиатрии, подтолкнула ее к осмыслению собственного метода, границ и антропологии, что, в конечном счете, вылилось в реформирование самого института психиатрии. Феноменологическая психиатрия, Dasein-анализ, антипсихиатрия традиционно считаются результатом такого воздействия. Общество пыталось и пытается включить безумца в свои пределы, выработать такую социальную структуру, где для него найдется определенное место.

Но в XX в. мы видим множество примеров и обратного влияния. Местами взаимодействия философов и психиатров становятся психиатрические клиники и университетские кафедры, его посредниками — книги и первых, и вторых. «Бельвью» Людвига Бинсвангера посещают Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Шелер, М. Вебер, А. Пфендер, Э. Кассирер, М. Фуко. Ж.-П. Сартр по совету С. дэ Бовуар читает «Разделенное Я» антипсихиатра Р.Д. Лэйнга,

а затем пишет предисловие к его книге (написанной в соавторстве с Д. Купером) «Разум и насилие: десятилетие творчества Сартра». Э. Минковски состоит в хороших отношениях с А. Бергсоном; на основании исследований невролога К. Гольдшейна, того же Минковски и других психиатров — Э. Штрауса, Л. Бинсвангера, В.Э. фон Гебзаттеля — строит свою «Феноменологию восприятия» М. Мерло-Понти. В.Э. фон Гебзаттель — в своем «Баденвейлере» — поправляет душевное здоровье опального Хайдеггера и прививает ему почтение и интерес к психиатрии. Впоследствии в доме другого психиатра — М. Босса — Хайдеггер проводит свои знаменитые Цолликонские семинары.

В череде конкретных влияний на философов XX в. в отношении феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии можно выделить три фигуры — М. Мерло-Понти, М. Фуко и М. Хайдеггера.

Dasein-анализ сформировался под влиянием идей **Мартина Хайдеггера**, но был самим же Хайдеггером и скорректирован. С 1959 по 1970 гг. Хайдеггер и Босс проводят знаменитые Цолликонские семинары. Начались они в сентябре 1959 г. с лекции Хайдеггера в аудитории всемирно известной психиатрической клиники Университета Цюриха «Бургхольцли», но впоследствии были перенесены на квартиру Босса в Цолликон. Два—три раза в семестр приблизительно в течение двух недель Хайдеггер гостил у него с частными визитами. В это время и проводились семинары: вечером, дважды в неделю по три часа. Первыми слушателями были студенты и коллеги самого Босса, которых сначала набиралось около 50—70 человек. В семинарах Хайдеггер представляет нам свой взгляд на феномены, ранее не охваченные его экзистенциальной аналитикой, те, осмысление которых требовала аудитория врачей и психологов. Это и психоанализ Фрейда, и статус психиатрии, и патологические феномены психики, и контакт между врачом и пациентом, а также многое другое.

На этих семинарах Хайдеггер не устает критиковать Dasein-анализ Бинсвангера и его последователей, подчеркивая, что никакого перехода между онтологическим и онтическим просто не существует, что они теснейшим образом связаны. По той же причине невозможен и переход, или переходная сфера, между конкретной наукой и фундаментальной онтологией. Онтология поэтому не может устанавливать принципы для Dasein-аналитического исследования в психиатрии, эти принципы и есть его содержание. Они совместно определяют исследование расстройства у конкретного человека. Конкретная наука, как и фундаментальная онтология, по его мнению, способна увидеть онтологические структуры, но не может понять их. Поэтому поставленные в экзистенциальном анализе Бинсвангера задачи (а конкретнее — исследование модификаций Dasein), исходя из таких представлений, недостижимы.

На основании такой критики и полученных в процессе Цолликонских семинаров познаний Хайдеггер предлагает собственное осмысление феноменов патологии.

Разбирая понятия болезни и здоровья, философ отмечает, что медицина основывается на понятии отрицания, понимая его как нехватку и отсутствие. Врач спрашивает того, кто к нему приходит: «Что с вами не так?». Больной, таким образом, не здоров, а болезнь не является чистым отрицанием психосоматического состояния здоровья. Болезнь — это феномен лишения. Отсут-

ствие и недостаток всегда отсылают к тому, чего недостает больному, поэтому, обращаясь к болезни, врачи, как считает Хайдеггер, имеют дело и со здоровьем, особенно в смысле его нехватки и необходимости восстановления. Подобно тени, которая является недостатком освещения, а не его отсутствием, болезнь — это недостаток здоровья. Поэтому нельзя, соответственно, схватить сущность болезни без четкого определения бытия здоровым.

Как известно, одной из центральных проблем психопатологии является проблема продуктивных симптомов психического расстройства — бреда и галлюцинаций, — поэтому неудивительно, что к этой проблематике обращается и Хайдеггер. Он отмечает, что при осмыслении сущности и причин галлюцинаций нельзя отталкиваться от различия реального и нереального, нужно начать с исследования характера отношений к миру, в которые вовлечен больной в данное время. Для психиатров, подчеркивает Хайдеггер, важно знать, что существуют разнообразные способы присутствия, разные способы открытости Dasein миру: кроме модуса присутствия как физически воспринимаемого и актуального существует модус присутствия представляемых вещей физически не воспринимаемым способом или модус сохранения того, что произошло в определенное время, или модус присутствия чего-то, что галлюцинируется и не может быть изменено и т. д. Галлюцинирующий человек может лишь наблюдать свой мир как физически видимый, как непосредственное бытие-присутствие. Он не способен понять различия между тем, что присутствует, и тем, что отсутствует, а потому не может свободно существовать в мире. Существование в этом случае раскрывается не в отсутствии, а лишь в присутствии.

Если влияние философско-клинического пространства на Хайдеггера ограничилось лишь стимулированием критической позиции, то для Мерло-Понти и Фуко оно стало определяющим и в плане формирования их собственных концепций.

Морис Мерло-Понти кладет достижения феноменологической психиатрии в основу своей «Феноменологии восприятия» и так же, как феноменологические психиатры, стремится отыскать за живым опытом дообъектное пространство выражения. Исключительное влияние оказали на экзистенциальную феноменологию Мерло-Понти также взгляды немецкого невролога Курта Гольдштейна, который в своей работе «Организм» (1934) описывал мир больных, страдающих органическими поражениями головного мозга. Некоторые из этих случаев представлены на страницах «Феноменологии восприятия». Одной из центральных идей этой работы становится идея примата тела и его исключительного положения в дообъектном взаимодействии с миром.

В своих исследованиях мыслитель исходит того, что биологическое существование включено в существование человеческое и никогда не остается безразличным к свойственному ему ритму. Он напоминает о том, что «жить» является необходимой предпосылкой для того, чтобы «проживать» тот или иной мир. Поэтому органическая патология представляется определенным способом проживания. В этом акценте на непосредственности проживания философ близок феноменологической психиатрии.

Восприятие, по мнению Мерло-Понти, первоначально не полагает объекта познания, но является интенцией тотального бытия, представляется как дообъектное зрение, слух, ощущение и т. д., что, на его взгляд, синонимично понятию бытия в мире. Восприятию предшествует так называемая внутрен-

няя диафрагма, определяющая зону переживания и масштаб жизни. Он указывает на парадоксальный факт: одни больные могут утратить зрение, при этом не изменив своего мира, другие, напротив, с потерей зрения и исчезновением ориентиров мира, теряют и сам мир. Следовательно, бытие обладает дообъектным измерением, определенной плотностью и содержанием, которые не зависят от рефлексов, мышления и объектов внешнего мира.

Такая трактовка восприятия напоминает кантовское понятие априорных структур, а скорее даже экзистенциально-априорные структуры Бинсвангера. Существование в восприятии внутренней диафрагмы подобно экзистенциальной сетке Бинсвангера: и в том, и в другом случае это образование определяет горизонт опыта и восприятия, как выражается Мерло-Понти, зону возможных действий, масштаб жизни.

Посылкой, которую Мерло-Понти выдвигает как предположение и которую с помощью анализа случаев органической патологии постоянно доказывает — это наличие априорно-апостериорных фундаментальных структур существования. Это или дообъектная область восприятия, или пространственное и временное, интерсенсорное и сенсорно-моторное единство тела и т. д., т. е. та область, которая, скорее, не лежит в основе бытия в мире (как это, например, происходит у Бинсвангера), но является бытием в мире, областью существования человека.

Априорно-апостериорной эту область можно назвать потому, что в ее основе лежит пройденный решающий порог выражения. Предшествующие акты выражения и составляют одновременно и дообъектную область восприятия, и общий мир, к которым отсылает каждое новое выражение. Выражение представляется философу мгновением истинного существования, мгновением обретения смысла и его проекцией; его невозможно уловить, оно кратко, как крик. Выражение присуще существованию как его сущность и главная особенность, местом его актуальности является, конечно же, тело. Именно в выражении сливаются в неразрывное единство сущность и существование. Через концепт выражения Мерло-Понти преодолевает извечную дихотомию субъекта и объекта, для-нас (для-себя) и в-себе, сущности и существования, трансцендентного и имманентного.

Многочисленные ссылки на работы Бинсвангера, Минковски, Фишера, Штрауса, а также идеи о дообъектном пространстве и горизонте восприятия, о непосредственном взаимодействии с миром и его исключительном изменении при органических и психических расстройствах, а также стратегия анализа патологических нарушений с целью выделения образующих элементов бытия человека, сближает Мерло-Понти с феноменологической психиатрией.

Одной из центральных фигур, в которой сплетаются воедино влияния феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии, является **Мишель Фуко**. В своих ранних работах «Психическая болезнь и личность» (1950), «Психология с 1850 по 1950 гг.» (1957), «Научное исследование и психология» (1957), а также во «Введении» (1954) к статье Л. Бинсвангера «Сон и существование» Фуко продолжает исследования феноменологических психиатров и Dasein-аналитиков.

В своем «Введении» к работе Бинсвангера Фуко сталкивает между собой психоанализ и феноменологию и говорит о недостаточности одностороннего (чисто психоаналитического или чисто феноменологического) подхода к сно-

видениям: психоанализ ищет за сновидением скрытый смысл и не интересуется способом его явленности спящему, гуссерлианская феноменология же, в противоположность ему, исследует смысловую активность спящего, но не касается выразительных структур сновидения, на которых оно базируется. Сам план говорения, как считает философ, не замеченный ни в психоанализе, ни в феноменологии, в полной мере исследуется только в экзистенциальном анализе. Сновидение при этом становится манифестацией души в «антропологическом опыте трансцендирования», а выражение само объективируется «в сущностных структурах обозначения». Именно поэтому обращение к сновидениям чрезвычайно важно для антропологического исследования.

На первых же страницах своего «Введения» Фуко отмечает, что, вопреки распространенной стратегии написания предисловий не собирается шаг за шагом идти за Бинсвангером, и обещает, что определить местоположение экзистенциального анализа в пространстве современной рефлексии о человеке постарается в другой работе. Настоящая же служит одной-единственной цели — представить форму анализа, не ограничивающуюся ни философией, ни психологией, и развертывающуюся как фундаментальная область по отношению к конкретному, экспериментальному и объективному знанию. В центре этого знания, по мнению Фуко, стоит человеческое бытие. Подобная установка помогает преодолеть «психологический позитивизм» и выйти за пределы понимания человека как homo natura. Беря за основание аналитику существования, он описывает человеческое бытие как конкретное содержание трансцендентальной структуры Dasein, и основным вопросом работы становится вопрос о том, являются ли формы человеческого существования единственным способом постижения человека.

Фуко не избирает путь «от истоков» и не пытается вывести экзистенциальный анализ Бинсвангера исходя из фундаментальной онтологии Хайдеггера, но признает самостоятельность этого проекта, подчеркивая, что философские проблемы возникают в самом Dasein-анализе, а не предшествуют ему. Как истинный последователь экзистенциального анализа он заявляет, что в центре антропологических исследований стоит человеческий «факт», причем факт не как объективная часть естественного мира, но как реальное содержание существования. По этим причинам он определяет антропологию как науку фактов, основанную на точном исследовании бытия-в-мире. Выступая против разделения антропологии и онтологии, он постулирует первенство рефлексии о конкретном, поскольку антропологический анализ конкретных форм существования, на его взгляд, привносит в любую онтологическую рефлексию динамический элемент. Экзистенциальный анализ, по мнению Фуко, как раз и указывает на конкретное существование, его развитие и историческое содержание. Через анализ структур индивидуального существования и составляющих существование антропологических форм он обращается к его онтологическим условиям. Поэтому антропология признается им своего рода «пропедевтикой» любой рефлексии о природе бытия и существования.

Эпистемология зрелого Фуко испытала на себе достаточно весомое влияние его ранних увлечений экзистенциально-феноменологической психиатрией: 1) на основании предложенного Ясперсом для описания проступающего в начале заболевания зияния бытия понятия «метафизическая глубина» и высказанной в «Психической болезни и личности» идеи о том, что

безумие, отчуждаясь обществом, все же выражает его сущность, Фуко приходит к представлению о безумии как об истине разума; 2) экзистенциально-априорные структуры психического заболевания (Л. Бинсвангер), конституирующие существование больного, трансформируются у Фуко в исторические априори, образующие пространство истории; 3) патологические факты экзистенциально-феноменологической психиатрии с ее исследованием конкретных модификаций онтологической структуры оборачиваются у Фуко историческими фактами как выражением эпистемологического поля живой исторической ткани.

Фуко, во многом наследуя от Dasein-анализа представление об экзистенциально-априорных структурах, вырабатывает концепт исторических априори, лежащий в основе его эпистемологии. Его идеи о социальном и историческом статусе безумия, высказанные в «Истории безумия в классическую эпоху» (1961) звучат в унисон с идеями антипсихиатров, а позднее творчество (например, курс лекций 1973—1974 гг. «Психиатрическая власть») даже развивается в своеобразных рамках исследования истории антипсихиатрии.

Закономерно, что и Мерло-Понти, и Фуко, и Хайдеггер говорят в отношении феноменологической психиатрии, Dasein-анализа и антипсихиатрии именно о метаонтике и проблеме опыта. И это еще раз подтверждает системообразующий статус метаонтики для концептуального поля философской психиатрии.

***

Проблематика философско-клинических направлений созвучна общефилософской проблематике XX столетия. Проблемы свободы и принуждения, соотношения индивидуального и социального в личности, субъективности, механизмов функционирования власти и ее институтов, экзистенциальных основ бытия человека и другие специфичны не только для них. Обширный комплекс философско-клинических теорий дает философии инструмент познания для нее самой не характерный — исследование безумия. С помощью этого инструмента философия расширяет не только предметную область (включая в нее патологические проявления), но и свои возможности.

Литература

Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / Пер. с англ. Е. Сурпиной. М.; СПб.: КСП+; Ювента, 1999.

Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М.: РГСУ, 2006.

Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010.

Гаррабе Ж. История шизофрении / Пер. с франц. А.Д. Пономарева. М.; СПб., 2000.

Лэйнг Р.Д. Расколотое «Я». СПб.: Белый Кролик, 1995.

Лэйнг Р.Д. Феноменология переживания. Райская птичка. О важном. Львов: Инициатива, 2005.

Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985.

Сас Т. Миф душевной болезни / Пер. с англ. В. Самойлова. М.: Академический Проект, 2010.

Сас Т. Фабрика безумия: Сравнительное исследование инквизиции и движения за душевное здоровье / Пер. с англ. А. Ишкильдина. Екатеринбург: Ультра; Культура, 2008.

Экзистенциальная психология. Экзистенция / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. М.: ЭКСМО, 2001.

Ясперс К. Сборник работ / Пер. Г. Лещинского. М.: Изд-во Независимой психиатрической ассоциации, 1997.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФИИ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Русская философия — одно из оригинальных направлений мировой философии, и ее специфика выражена, прежде всего, в онтологизме — исследовании существенных для человека сторон жизни. С онтологизмом связаны такие категории русской философии, как почвенничество, всеединство и соборность. Из онтологизма следует и такая особенность русской философии как универсализм, «общечеловечность» (Ф.М. Достоевский), стремление к синтезу разных сторон жизни, преодолению разделения духовного и материального, личности и общества, власти и свободы.

Русская философия также по преимуществу ценностна: моральна, эстетична и религиозна. В ней уже с ранних пор получила развитие антропологическая и экзистенциальная проблематика. Это вовсе не значит, что в России не было мыслителей, которые исследовали рационально-научные, гносеологические проблемы философии, однако последние все же уступают в русской философии по глубине и охвату морально-антропологической тематике. Отсюда и известный литературоцентризм отечественной философии. В ряде случаев философы в России были писателями и поэтами — как, например, В.С. Соловьев или К.Н. Леонтьев, и в то же время известные писатели сочиняли философские труды, и среди них — Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Художественный, символический стиль философского дискурса в русской философии сближает ее с сократовско-платоновской диалектикой античной философии, целью которой было развитие самосознания человека — обретение им мудрости, софийности. Русская философия тесно связана с личностью самого философа, его духовным миром — во многом она личностна, т. к. русские мыслители зачастую стремились жить в соответствии со своей философией, следуя в этом традиции античных мудрецов.

Следующее отличие русской философии состоит в историзме. Уже в Древней Руси мы находим труды, посвященные исследованию истории славянских племен: Нестор-летописец, Иларион Киевский и другие писали о русской истории и обычаях славянских племен. Философско-историческая направленность русской философии в полной мере сохранилась и в последующем. Поиски русской Идеи, осмысление настоящего и будущего России в связи с историческими условиями бытия народа повлияло на стиль и методологию русской историологии. Желание изучить прошлое России в контексте европейской и мировой истории, чтобы понять настоящее в его основных тенденциях развития, характерно для многих отечественных философов.

Наконец, следует назвать такую черту русской философии как ориентированность на социальную практику — «конкретизм» (Б.В. Яковенко). Независимо от своих мировоззренческих принципов русские философы зачастую делали практические выводы из общих рассуждений о человеке и обществе, разрабатывали проекты переустройства общества и государства, улучшения жизни отдельного человека, его воспитания и духовного совер-

шенствования. При этом абстрактные философские рассуждения конкретизировалась русскими философами во многом исходя из принципа правды—справедливости, что в некотором смысле усиливает роль и значение моральных принципов в социальных построениях русских мыслителей. Это же приводило к такому явлению русской мысли как «мелиоризм» — стремление улучшить, исправить общество и людей. Отмеченные особенности русской философии вовсе не противоречат ее содержательному единству с мировой философией, т. к. философские проблемы имеют универсальный характер.

Отмеченные особенности русской философии проявились и в XX веке. В этом столетии, которое начиналось с трех русских революций и закончилось радикальным переходом к новому общественному строю, можно выделить несколько основных направлений отечественной философии, некоторые из которых возникли еще до революции, другие же получили свое развитие только в период пребывания русских мыслителей в эмиграции. В философии русского зарубежья получает особое значение исследование проблемы русской революции: ее причин и предпосылок. По этой теме расходятся мнения мыслителей России — от признания закономерности этой революции до аргументации, что она произошла главным образом в связи с действиями радикальной интеллигенции — большевиков. Все эти точки зрения отражают сложность данного исторического феномена и до сих пор вызывают противоречивые суждения историков.

Среди наиболее интересных направлений русской философии XX в. следует назвать метафизику всеединства, экзистенциализм, евразийство и философию права.

1. Метафизика всеединства получила свое классическое выражение в философии **Владимира Сергеевича Соловьева** (1853—1900). Само понятие всеединства при всех различных смысловых оттенках в главном обозначает принцип внутренней формы единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости» (С.Л. Франк). Русская метафизика всеединства тесно связана с мировой философией, где идеи всеединства присутствовали у Парменида, в неоплатонизме, философии Н. Кузанского и Л. Лейбница, в философии раннего Шеллинга.

Один из наиболее интересных представителей отечественной философии всеединства — **Евгений Николаевич Трубецкой** (1863—1920) был другом и последователем В.С. Соловьева. Он в 1885 г. окончил юридический факультет Московского университета и получил степень магистра и доктора философии, преподавал в Ярославле, Киеве и в Московском университете, участвовал в организации и деятельности ряда научных обществ (Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества им. В. С. Соловьева). Е.Н. Трубецкой разрабатывал философию всеединства в сочинениях: «Миросозерцание В. С. Соловьева», «Метафизические предположения познания» и «Смысл жизни». В этих работах он специфически интерпретировал философию всеединства, внося в нее момент противоречия как источника развития всего сущего. По Трубецкому, мир — подлинное «другое» по отношению к божественной природе и создание из ничего. Абсолют же не является сущностью всего в мире и объемлет

мир как «всезнание, всеведение и всевидение». Философ стремился найти единство между интуицией времени, заключенной в восприятии связи между прошлым, настоящим и будущим, и интуицией всеединства. Интуиция времени, по Трубецкому, является одним из важных аспектов интуиции всеединства, и ее наличие подтверждает, что между всеединством и миром как «временным естеством» имеется внутренняя связь: вечное (божественное) и временное (человеческое) начала оказываются в единстве. Для Трубецкого мир во времени существует лишь постольку, поскольку его содержит всеединое сознание, и полнота последнего является «поручительством» тому, что неполнота и несовершенство частного и временного начала — лишь момент общего единства.

Концепция всеединства была конкретизирована в историософии Трубецкого, где несовершенство мира, борьба в нем страстей осмысливались с точки зрения вечности и всеединства лишь как временный ряд, имеющий «отдельный», частичный характер. В своей теодицее — оправдании Бога — Трубецкой определяет свободу как «внешнее проявление отдельной твари от Бога и ее самостоятельности». Оправдание свободы заключается именно в том, что без нее не было бы «дружества между Богом и тварью». С одной стороны, свобода — условие подлинной любви и дружбы человека к высшему существу, а с другой — источник греха из-за самоопределения человека и его отпадения от Бога. Согласно центральному пункту христианской теодицеи, фундаментальное противоречие между Богом, всеединым и миром преодолевается только в свободе. Свобода мира, которая может проявляться также и в бунте, составляет необходимое «отрицательное» условие «дружества» между Богом и миром. В любви человека к Богу слиты свобода и всеединство, и богочеловеческий процесс преображения человека представляется в виде свободного осуществления божественного замысла, который человек волен принять или отвергнуть.

Трубецкой остановился на рассмотрении проблемы отношения всеединства к миру, которое он сформулировал следующим образом: «Этот мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем еще не осуществлено, но он подзаконен всеединству, ибо всеединство есть общий закон его стремления, общая форма его существования». Поэтому в мире все «двойственно», ибо все его части, с одной стороны, стремятся к всеединству, а с другой — противятся этому. Закон двойственности действует в неорганической, органической природе и обществе, проявляясь в человеке борьбой между «ночной и дневной» сторонами его души. Но главное, по Трубецкому — это стремление человечества к всеединству, которое в социальной области проявляется в соборном сознании и диалоге, обеспечивающем сближение отдельных человеческих истин.

Для философа главным во взаимоотношении Бога и твари являются самоопределение человека и его творчество, проявленные в разных сферах светской культуры и приводящие к ее преображению. Философ считал, что творческий гений человека способен отличить добро от зла и действовать так, чтобы прийти к всеединству и полноте Истины. При этом Трубецкой не был романтиком, не видящим реальности жизни, но считал в соответствии со своей концепцией мироустройства, что жизненные трудности укрепляют нравственную связь, пробуждают в людях человечность.

Социальным идеалом у Трубецкого являлась демократия, которая в его интерпретации имела специфику. Во-первых, он связывал демократию с

универсализмом культуры, «формой всеобщности», а также с христианскими этическими нормами. Во-вторых, демократия для него — общество, в котором господствует право, и осуществлены основные политические права и свободы, в частности, свободы мысли, слова, принцип неприкосновенности личности и политические свободы. В-третьих, демократия — это общество, соответствующее нравственно-религиозному и национальному сознанию человека.

Принадлежал к направлению философии всеединства и **Сергей Николаевич Булгаков** (1871—1944). Он родился в семье потомственного священника и обучался в Орловской духовной семинарии. Завершил свое образование в Московском университете, окончив его в 1894 г. по кафедре политэкономии и статистики. Особенностью его философских исканий был последовательный переход от содержательного анализа экономических отношений к последующему религиозно-метафизическому исследованию хозяйства как универсальной категории культуры и далее к оригинальному обоснованию православного учения. Процесс постепенного возврата мыслителя к церковно-православному миросозерцанию завершается принятием Булгаковым в 1918 г. священства. В 1922 г. он был включен большевиками в списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. В эмиграции о. Сергий вел активную пастырскую, профессорскую и руководящую работу в Православном богословском институте в Париже и участвовал в экуменическом движении. Его перу принадлежат работы по проблемам политэкономии, философии, богословия. Из них следует назвать двухтомный сборник статей «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Агнец Божий» (1933).

Философская концепция Булгакова онтологична, т. к. он стремится раскрыть натурфилософские основания хозяйственно-практической жизни. В этом контексте вполне оправданно его обращение к натурфилософии Шеллинга, поскольку она, как и философия всеединства В. С. Соловьева, утверждает единство духа и природы, раскрывает важность природно-практических оснований в жизни человека и общества. Булгаков говорит о хозяйстве как месте, где происходит борьба организма с механизмом, свободы с механической причинностью — детерминизмом, которая, в конечном счете, является борьбой за жизнь.

Софийное объяснение культуры занимает центральное место в творчестве Булгакова. Рассматривая природу человека, он пишет о существующих в Божественной Софии идеях как о парадигмах — образцах, воспроизводимых в хозяйственной деятельности. Софийность хозяйства проявляется в том, что человек осознает в себе идеи, отражающие Софию, которая, разделившись на Софию небесную и эмпирическую, связывает два мира — духовный и материальный. Человек творит свободно, но принципиально нового он ничего не создает: хозяйство есть функция жизни, уже созданной Богом и данной человеку. Задача человека — внести свою лепту в процессе свободной деятельности в природно-космический мир, и София является символом тех возможных творческих усилий, которые могут быть предприняты человеком в процессе освоения мира.

Для Булгакова общество существует как «динамическая сумма индивидуальностей», и субъект хозяйства — Мировая душа — проявляется в опыте, действуя в истории, как неопределенная множественность отдельных независимых центров — индивидуальных человеческих сознаний и воль.

Булгаков при этом уточняет, что единство индивидуальностей существует только в «порядке метафизическом», в эмпирическом же мире наличествует эгоизм, действует закон борьбы за существование, между людьми кипит индивидуальная, групповая, классовая и национальная борьба. Тоска же людей по духовному единству реализована пока только в социальных идеалах и религиозно-этических заповедях.

Раскрывая особенности христианского социального идеала, Булгаков подчеркивает то, что он в противоположность утилитаризму пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, указывая ему путь и цель внутреннего роста. Христианство воспитывает понимание общественной жизни как системы взаимного служения и приемлет мир как творение Божие. При этом, по мнению Булгакова, христианское отношение к миру антиномично: с одной стороны оно зовет к освобождению от мира, от всякой хозяйственной заботы, что означает некоторое «аскетическое противоборство» с миром. Но в то же время только христианство учит любить мир высшей любовью, как создание Божие, оно освящает всякую природную и хозяйственную деятельность посредством синтеза «мироотреченности и мироприятия».

Булгаков подчеркивал необходимость для интеллигенции руководствоваться принципом борьбы за улучшение жизни народа, имея в виду характерную оторванность интеллигенции от реальной жизни, ее мечтательность и утопизм. Анализируя эту особенность менталитета интеллигенции, Булгаков находит в ней черты «наследственного барства, свободного в ряде поколений от заботы о хлебе насущном, значительную долю просто некультурности, непривычки к упорному, дисциплинированному труду и размеренному укладу жизни». Согласно Булгакову, стремление развивать производство, собирая для этого определенный капитал, трактуется у нас как буржуйство и страсть к наживе. Но третирование одних видов труда и восхваление других ничем не лучше осуждения одних социальных групп и классов за счет других. Развитие промышленности и земледелия является, согласно Булгакову, общенародным делом, в котором заинтересована вся нация.

Философия всеединства развивалась и в учении **Павла Александровича Флоренского** (1882 – 1937). Он родился близ местечка Евлах Елисафетпольской губернии. В 1900 г. поступил на физико-математический факультет Московского университета, а в 1904 г. — в Московскую духовную Академию. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине. Опыт православной теодицеи». В том же году вышел самый известный труд Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи». В 1921 г. Флоренский стал профессором ВХУТЕМАСА, а в 1922 г. был приглашен в Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. С 1927 г. Флоренский являлся одним из редакторов «Технической энциклопедии», опубликовал в ней около 150 статей. В 1933 г. он был арестован и осужден по ложному обвинению, 1 сентября 1934 г. был отправлен в Соловецкий лагерь. В 1937 г. Флоренский был расстрелян.

Свою жизненную задачу Флоренский понимал как создание цельного мировоззрения, синтезирующего веру и разум, богословие, искусство и философию. Одно из основных понятий его философии — антиномичность. Антиномично всякое действие разума, причина этого — грех и зло. Путь теодицеи возможен не иначе как благодатной силой Божиею, подвигом любви и веры. В конечном счете, теодицея основана на «Столпе и утверждении

Истины», т. е. на Церкви. В основе антроподицеи, т. е. оправдании человека, по Флоренскому, лежит идея очищения человека от греха и его спасения. Центральный вопрос антроподицеи — христологический т. е. вопрос о воплощении Бога слова и соединении человека с Христом и таинствами церкви. Понимание Софии — премудрости Божией — коренилось в характерном для русской мысли представлении о мире как органическом целом, имеющем основание в пронизанности мира Божиим Законом и Силой. Одновременно Флоренский стремился рассмотреть Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия с Христом. Философия культуры Флоренского исходит из отрицания культуры как единого во времени и пространстве процесса с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Он развивает мысль о подчиненности и ритмичности сменяющих друг друга типов культуры — средневековой, культуре Нового времени.

Семен Людвигович Франк (1877 – 1950) — один из наиболее интересных мыслителей «Серебряного века». Родился он в г. Москве. Поступил на юридический факультет Московского университета. С осени 1912 г. Франк — приват-доцент Петербургского университета. В 1915 г. он написал свою первую книгу «Предмет знания» и защитил магистерскую диссертацию в мае 1916 г. Летом 1917 г. он переехал в Саратов и стал деканом историко-философского факультета Саратовского университета. В 1922 г. выпустил книги «Введение в философию» и «Очерки методологии общественных наук». Летом 1922 г. был выслан из страны. За рубежом в Германии, Франции читал лекции, занимался научной работой и выпустил фундаментальные труды: «Живое знание» (1923), «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930), «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии» (1949).

Философию Франка можно характеризовать как экзистенциальную онтологию всеединства. Учение Франка о «непостижимом» стало важнейшим метафизическим основанием его философии. Мысль о различении видимой (постижимой) и невидимой (непостижимой, или «трансрациональной») реальностей вошла в его гносеологию, онтологию и социальную философию. Последняя основывалась на дифференциации подлинного социального бытия — сверхличного единства и неподлинного (общественности) — механического соединения атомизированных индивидуумов. Внутренняя цельность общества раскрывает себя уже в элементарном социальном факте: общении «я» и «ты», которое оказывается возможным лишь благодаря изначальному их единству — «Мы». Утопизм и социализм, полагал Франк, игнорируют это единство общества, сводя все социальное существование к внешним связям между индивидуумами. Общество для Франка есть многообразное и противоречивое проявление онтологического всеединства бытия, сравнимого с внутренним единством, существующим у ствола дерева с листьями, растущими на нем. Такое общество живет как «подлинная целостная реальность, а не произвольное объединение отдельных индивидов». Присущая жизни трагическая разорванность и внешняя бессмысленность, по Франку, есть результат онтологического разлада, дисгармонии между духовным, личным, и бездуховным — природным, космическим, началами. Согласно Франку, социальное явление не состоит из физических процессов, а только связано с ними и имеет их внешним следствием и спутником,

поскольку не существует никакой «пропорциональности» между существом общественного явления и его физическими последствиями. Хозяйственный строй не определяется однозначно технически-физическими условиями, а зависит, скорее, от характера народа, его нравов и нравственных воззрений. Семья, государство, нация, закон, хозяйство, революция, по Франку — это только идеи, постигаемые духовным соучастием и сопереживанием невидимой общественной действительности. Поэтому попытки биологически или физически истолковать общественную жизнь могут быть в лучшем случае приблизительными аналогиями. «Общественная жизнь по существу своему духовна, а не материальна», — подчеркивал Франк. Система категорий, по Франку, как генофонд живого организма, позволяет возрождаться тем первым прозрениям человеческой мысли, которые органично присущи типу культуры и структуре языка этой культуры.

Идея свободной личности была глубоко осмыслена Франком. Свобода, по его мнению, — единственная точка человеческого бытия, в которой только возможна непосредственная связь человеческого с божественным. Отказ от свободы — духовное самоубийство личности, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное потребление в нем «образа и подобия Божия» и «превращение его в животное», категорически заявляет Франк, подчеркивая, что самая суровая военная и государственная дисциплина может лишь регулировать и направлять общественное единство, а не творить его. Он выступает сторонником такой формы общества, которая базируется на добровольном участии всех граждан в общественной жизни. Франк согласен с понятием свободы, рассматривающим права и свободы личности как основу социального строительства и полагающим, что «человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда — как простое средство, и требует от нас уважения ко всякой человеческой личности как таковой».

В работе «Непостижимое» он доказывает, что не существует принципиальной разницы между бытием и свободой, ибо бытие в своей конкретной полноте должно еще определиться, и поэтому взятое в перспективе «сверхвременности» оно есть сама потенциальность, а это означает, что потенциальность совпадает со свободой. Свобода «как отрицательное» — безосновность и источник анархического своеволия, самодурства, бессмысленного в своей непосредственности. Это есть бытие человека вне самого себя — «внутреннее рабство, бытие неготовое, незаконченное, несвязанное, витающее, колеблющееся, беспочвенное, которое гонит человека из самого себя». Высшая же свобода как положительное исходит из «самости человека» и его бытия у самого себя, из начала самоформирования личности, ее осмысленного социального и нравственного самоопределения. Обе свободы — слепая необузданность и формирующая сила — суть свободы как «мочь», «мне хочется» совпадает с «я должен». По Франку здесь обнаруживается принцип «антиномического монодуализма», который показывает, как в противоположных состояниях души человека и социальных явлений обнаруживается их внутреннее единство и взаимопроникновение, проявляется диалектика конкретной реальности.

Та духовная реальность, которая должна внутренне укрепить непрочность анархического своеволия человека, достигается служением высшему началу, несводимому к конкретным социальным формам, а являющемуся их религиозно-духовным содержанием. Самоорганизация и служение

обществу для Франка не противоречат друг другу, если они направлены на созидание, которое возможно только вне деспотизма. Онтологическая трактовка мыслителем гражданского общества, которое определяется как сверхиндивидуальное и соборное в своих истоках единство, было одной из оригинальных социально-философских идей Франка. Независимость членов такого общества становится условием их общественного союза, во многом обеспечиваемого правом. Право выступает формой гражданского общества, тем промежуточным звеном, в котором органически слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Субъективные права личности становятся правами человека на соучастие в государственной жизни и в планомерном строительстве общества.

2. Другим интересным направлением русской философии XX в. был *персонализм.*

Наиболее известным и плодовитым философом России, развивавшим идеи экзистенциализма, являлся **Николай Александрович Бердяев** (1874—1948). Он учился в Киевском университете св. Владимира на естественном и юридическом факультетах. Был профессором философии Московского университета (1919), получил ученую степень доктора теологии Кембриджского университета (1947). Уже в университете Бердяев начинает изучать марксизм, и его первая книга «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» 1901 г. отразила его увлечение марксизмом как методологией социального анализа, которую он пытался соединить с неокантианской этикой. В 1905—1906 гг. совместно с С.Н. Булгаковым он редактирует журнал «Вопросы жизни» принимает активное участие в организации Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а также в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи». В 1922 г. вместе с большой группой выдающихся философов, писателей, ученых он был выслан из страны и в последующем получил возможность осмыслить все происходящее в России и написать об этом. За рубежом вышли лучшие книги Бердяева, создавшие ему славу и серьезно повлиявшие на мыслителей зарубежья. Перу Бердяева принадлежат 43 книги и около 500 статей. Из этих книг следует назвать «Философию свободы» и «Смысл творчества», «О назначении человека», «Русская идея», «Философия неравенства».

Его философский стиль отличается отсутствием стремления к последовательному доказательству определенного тезиса и выстраиванием непротиворечивой теоретической системы. В своей философии Бердяев откровенно пристрастен и субъективен, не стремится к точной фактологии, но он очень убедителен, т. к. обладает способностью интеллектуально заражать своих читателей, увлекая их не логикой, а общей духовной и культурной аргументацией. Главная философские проблема, которая всегда волновала Бердяева — это проблема человека, смысла его существования и судьбы. Понятие человека, личности у него отличается от эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны часть природы, а с другой — элемент социального целого. Такой индивидуум детерминирован как обществом, так и природой. Что же касается личности, то согласно Бердяеву, она есть реальность духовная. Проблема смысла существования человека заключается в том, что он находится на пересечении двух миров и сознает себя одновременно принадлежащим миру Божественному и природному. Природа есть иерархия живых существ, и судьба человека во многом зависит от судьбы природы, космоса. Задача религиозного сознания в

том, чтобы раскрыть христологическое сознание человека. «Центральная антропологическая идея христианства есть идея богочеловечества, реального богочеловеческого царства» (*Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 84). Личность по Бердяеву есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, борьба над «тяжестью мира, торжество свободы над рабством». Личность уникальна, поэтому любое всеобщее: государство, наука, культура и даже общий нравственный закон могут стать препятствием для формирования личностного сознания. Только преодолевая эти формы бытия человек может обрести свое уникальное бытие.

Важнейшей характеристикой подлинного бытия человека является свобода как «безосновная» реальность. Конкретизируя, он разделяет свободу на негативную и позитивную. Первая свобода — свобода в грехе, это дьявольская свобода отрицания. Вторая — свобода божественная, которая проявляется в творчестве. Содержанием положительной свободы являются любовь и истина, воплощенные в образе Христа. Тем самым основанием творческой свободы человека является его религиозная вера. Человек у Бердяева рассматривается не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя, и в этом состоит внутреннее единство Бога и человека. Мораль творчества состоит для Бердяева в создании «небывшего» и подлинной жизни. Задача творчества — потрясение и подъем всего человеческого чувства, одухотворение самой жизни. Поэтому истинными творцами для Бердяева являются только гении, которым присущи экстаз мысли и чувства.

Кроме творчества, согласно Бердяеву, также и любовь является содержанием экзистенциального бытия, т. к. любящие наиболее свободны в своем отношении друг к другу. В этой связи Бердяев, исходя из принципа онтологического реализма, не отрицает необходимость государства, которое необходимо для наведения элементарного социального порядка, но полагает, что истинная общественность возможна лишь при условии свободного союза людей. Идеалом подлинного общества является духовный союз людей, где присутствуют индивидуализм и свобода, они утверждаются лишь по словам философа в коммунитаризме, преодолевающем принудительно-тоталитарные режимы.

Философ строит философию истории, согласно которой человечество в своем духовном развитии проходит три стадии, эона. Первая, соответствующая Ветхому Завету, есть фаза законнического сознания, вторая стадия соответствует Новому Завету. Согласно Бердяеву только в эпоху христианства была открыта иррациональная стихия подлинной свободы, и с ней связан догмат о грехопадении. Принятие идеи грехопадения, отмечает он, есть принятие той истины, что в основе мира лежит первая иррациональная свобода. Наконец третий эон, на пороге которого находится человечество, — есть эпоха творческого сознания, соответствующая антропологическому откровению в духе. В этой связи Бердяев в ряде работ рассматривает русскую историю и культуру и ставит также тему русского мессианизма. Он убежден в том, что Россия фатально предрасположена к решению эсхатологических задач. Пространственно она поставлена в мире как великий «Восток – Запад», составляющий узел всемирной истории, заключающий в себе возможность решения всех мировых проблем. Она вне царства середины, буржуазного царства. Культура, по его мнению, перестает быть европейской и становится всемирной. Европа вынуждена отказаться от монополии своей культурной роли. Поэтому Россия получает свой шанс стать центром

мировой культуры. Главной отличительной чертой русской идеи, по Бердяеву, является религиозный мессианизм, наполняющий глубоким содержанием все стороны жизни общества, его историю, сознание, культуру. Религиозное призвание делает русскую идею уникальной и противоречивой. Русская душа, пишет он, представляет собой сочетание разнородных сущностных начал: «неисчислимого количества тезисов и антитезисов» — свободы и порабощенности, революционности и консерватизма, новаторства и инертности, предприимчивости и лени.

Бердяев был одним из тех, кто обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, осуждал насилие и террор в любых формах. Он всегда выступал на стороне конкретного человека, имеющего неотъемлемое право на свободу.

Ярким представителем философии экзистенциализма был **Лев Шестов** (1866 – 1938). Родился он в г. Киеве. В 1884г. поступил в Московский университет первоначально на математический факультет, но год спустя перешел на юридический факультет. Из Московского университета был исключен за участие в студенческих беспорядках. Завершил он высшее образование в Киеве. В 1920 г. Шестов эмигрирует из России и поселяется в Париже. Он становится заметной фигурой среди философов преимущественно экзистенциалистского толка. «Задача философии — научить нас жить в неизвестности» — пишет Шестов. Суть его философии определилась в первых сочинениях: «Добро и зло в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (1900), «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903) и «Апофеоз беспочвенности» (1903).

Предмет его философии — поиск реальности, основанный на экзистенциальном прочтении Библии, раскрытии смысложизненных оснований библейских сюжетов. Реальное для Шестова — бездонное, тайное, неведомое, неслыханное, неожиданное, всевозможное, всегда иное, обитающее скорее уж во временном, единичном, случайном, не принятом в расчет с точки зрения вечности. По его мнению, бытие не может быть познано рациональной философией и раскрывается только верой – «вторым измерением мышления». Если вера предполагает личную свободу и отвагу, то истины разума требуют слепого повиновения безличной необходимости. Ссылаясь на Лютера, Шестов критикует католическую теологию, которая подчинила веру разуму.

Шестов продолжает экзистенциальные исследования Плотина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора в своем отрицании духа рационализма и приходит к тезису о том, что экзистенциальная философия устремлена к Богу, для которого все возможно. Эта философии открывает, что Бог ни к чему не принуждает, что его истина ни на кого не нападает и сама ничем не защищена, что Бог сам свободен и сотворил человека таким же свободным, как и он. Но непобедимое вожделение падшего человека больше всего боится божественной свободы и стремится к всеобщим и необходимым истинам.

Метафизический персонализм и интуитивизм **Николая Онуфриевича Лосского** (1870 – 1965) основан на учении о субстанциальном деятеле. Закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Степень магистра философии он получил в 1903 г., а в 1907 г. становится доктором философии. В 1916 г. — экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета. В 1912 г. уволен из университета как идеалист, а в 1922 г. выслан из Росси. По приглашению президента Чехословакии Т.Г. Масарика он переехал в Прагу и работал в Русском университете. В 1942 г. был избран профессором философии Братиславского университе-

та. В 1946 г. переехал в США и преподавал в Русской духовной Академии в Нью-Йорке. Основные сочинения: «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Введение в философию», «Свобода воли», «Условия абсолютного добра», «История русской философии».

Раскрывая содержание своей философии, он пишет: «Познавательные акты совершаются сверхвременным и сверхпространственным деятелем, субъектом. Это не гносеологическое Я в системе Риккерта или трансцендентальное Я в системе Гуссерля, но индивидуальное человеческое Я, которое творит свои индивидуальные умственные акты внимания, воспоминания, желания и т. п.». Субстанциальные деятели творят не только познавательные акты, но и все реальное бытие, они бесконечно богаты по содержанию и являются конкретно-идеальными сущностями. Субстанциальный деятель может устанавливать соотношение между прошлым, настоящим и будущим. Преодолевая возможное расхождение субстанциальных деятелей Лосский подчеркивает, что они «консубстанциальны», поскольку как носители творческих сил они различны, но в качестве носителей абстрактных форм, они тождественны и образуют единство бытия. Субстанциальные деятели не обособлены друг от друга, но частично «единосущны» как носители творческих и деятельных сил, и это единство поддерживается тем, что во главе иерархии субстанциальных деятелей находится «высокоразвитый» субстанциальный деятель, т. е. мировой дух.

При этом система мира, состоящая из множества самостоятельных и вместе с тем исконно свободных начал, не может сама быть источником своего бытия и мыслима лишь как творение Бога. При этом существует взаимодействие субстанциальных деятелей также и на более низких уровнях развития. Согласно Лосскому каждое «я» создает себе тело, подбирая себе союзников, т. е. низших субстанциальных деятелей, сообразно своим вкусам, интересам, страстям. Весь мир согласно метафизическому персонализму состоит из существ, которые действительно или потенциально являются личностями. Учение Лосского о метаморфозе — ряде этапов жизни в новых и новых воплощениях. Всякий деятель, не доросший еще до переживания тяжелых нравственных мук, со временем поднимается на более высокую ступень личной жизни. Согласно онтологической теории ценности, само содержание бытия, приближающее к Богу, есть положительная ценность, нечто заслуживающее того, чтобы быть; и наоборот, само содержание бытия есть нечто недостойное существования, а чувства, которыми эти содержания пронизаны в душе субъекта, суть субъективное переживание их объективной ценности.

Важное место в философии Лосского занимает понятие ответственности, которое в его учении получает характер абсолютной ценности. В своей этике Лосский утверждает абсолютность нравственной ответственности — как за мотивы поступка, так и за его объективные последствия. Этика должна сочетать любовь к живой личности, и выше голоса долга стоит любовь к Богу и ближним, прощающая при наличии смирения наши нравственные несовершенства. Иерархический персонализм Лосского — учение о монархическом строе Вселенной. По мере усложнения жизни и возрастания дифференциации в обществе, по мере совершенствования техники и государственного управления и законодательства верховная власть приобретает характер сверхчеловеческого единства, что и выражается в ограничении власти монарха и в установлении республиканской власти.

3. Оригинальным и глубоким течением русской философии XX в. было *евразийство.*

Оно является довольно редким примером междисциплинарного научного синтеза, поскольку включало специалистов из разных областей знания: философов, историков, юристов, лингвистов, экономистов и географов. Это обстоятельство повлияло на предельную широту тематики исследований евразийцев. В 1921 г. в Софии, а позже в Берлине, Праге и Париже был опубликован первый коллективный сборник работ идеологов этого движения: «Исход к Востоку: предчувствия и свершения». Среди первых евразийцев были: языковед и этнограф Н.С. Трубецкой, экономист-географ П.Н. Савицкий, искусствовед П.П. Сувчинский, философ и богослов Г.В. Флоровский. Заметную роль в этом движении в последующем сыграли юрист Н.Н. Алексеев, историки Г.В. Вернадский, Г.П. Федотов, филолог П.М. Бицилли.

Важнейшие идеи евразийства содержатся уже в работе **Николая Сергеевича Трубецкого** (1890—1938) «Европа и человечество» (1920). Основной мотив его книги — критика абсолютизации преимуществ европейской культуры. Он писал, что «та культура, которую поднесли... под видом общечеловеческой цивилизации, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов» (Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 41.). Трубецкой доказывает, что в ходе европеизации происходит потеря культурной самостоятельности европеизируемых народов, т. к. процесс культурного взаимодействия имеет неравный характер: импорт ценностей западной культуры всегда превышает экспорт ценностей европеизируемого народа.

Принципиальной особенностью воззрений евразийцев была корреляция культурных, психологических и географических особенностей жизни тех или иных народов. Для евразийцев Россия — это не Запад и не Восток, а именно Евразия — особый географический и культурный мир. Смысл утверждения евразийцев сводился к провозглашению существования особой евразийской культуры и ее специфического субъекта — симфонической личности. В культуре евразийцы выделял «два порядка» ценностей: одни связаны с установлением направления и целей народной жизни, другие — со средствами их достижения — техникой и эмпирическим знанием. Из этого следовал вывод о преимуществе духовной культуры России-Евразии. Ее особое место среди славянских культур подчеркивалось указанием на то обстоятельство, что единственным звеном, связующим славянские и русские культуры, является язык. Россия-Евразия унаследовала не только византийские культурные традиции. Важным культурным фактором оказалась и «восточная волна» Монголии.

Евразийство ставило задачу выявить соотношение народности и территории, для решения которой должны были приниматься в расчет давление и сопротивление, оказываемые друг на друга субкультурами Евразии, а равно и степень вовлеченности каждой из них в сложный оборот европейской культурной, политической и экономической жизни при наличии, с одной стороны, сложных групповых и классовых противоречий, а с другой —«сил центростремительных и культурообразующих». На теоретическом уровне эта задача формулировалась как проблема взаимодействия различных субкультур.

Евразийство исходило из существования общественно-культурных циклов зарождения, расцвета, упадка и вариативного представления о раз-

витии истории. Симфоническая личность культуры составляется из иерархически организованного комплекса личностей (класс, сословие, семья, человек и пр.), сосуществующих одновременно, но генетически связанных с другим предшествующим ему комплексом индивидуализации прошлого. Чтобы язык культуры стал доступным, в ней за внешними формами следует искать духовный стержень, каковым является господствующая в данной культуре «идея-правительница», определяющая, нормирующая различные модификации культуры. Согласно Трубецкому, идеократическое государство имеет свою систему убеждений, свою «идею-правительницу», носителем которой является правящий слой.

Ведущее место в идеологии евразийства занимает учение о месторазвитии. По мнению **Петра Николаевича Савицкого** (1895—1968) месторазвитие означает единство географического, этнического, хозяйственного и исторического начал в развитии тех или иных народов. Савицкий подчеркивает, что концепция месторазвития вполне сочетается с признанием многовариантности человеческой истории и с выделением, наряду с географическим, также и самобытного духовного начала жизни. Развивая свою мысль, он отказывался от традиционного взгляда на Россию, как состоящую из двух частей — европейской и азиатской, разделенных Уральским горным хребтом, а определял ее как особый целостный мир. Россия, как по своим пространственным масштабам, так и по географической природе, является единой во многом на всем ее пространстве и в то же время отличной от природы прилегающих стран, т. е. является «континентом в себе». Этому континенту, предельному «Европе» и «Азии», но в то же время не похожему ни на ту, ни на другую, подобает имя «Евразия». Евразийцы обратили внимание на то, что исторические границы Евразии совпадали с историческими границами Российской империи, что свидетельствовало об их естественности и устойчивости. Ограниченная с Севера полосой тундры, а с юга горной полосой, Евразия мало соприкасается с Мировым океаном и для нее исключается активное участие в океаническом (региональном) хозяйстве, характерном для Европы. Вместе с тем огромные размеры и наличие естественных богатств Евразии постоянно подталкивали ее к идее и осознанию экономической самостоятельности, превращения в «континент-океан». Все реки России текут в меридиальном направлении, а непрерывная полоса степей объединяет и пронизывает ее с запада на восток. Объединителем Евразии не могло стать государство, возникшее и остававшееся неподвижно в том или ином речном бассейне. Понятие «границы» оказывается важным определением для существа той культуры, которую представляла Евразия.

Важным отличием России-Евразии для Савицкого являлись ее географические и климатические признаки. Первоначально связующим звеном между европейской и азиатской частями называлась линия черноземов, начинающаяся до Уральского хребта и продолжающаяся за ним, потом таким звеном стала степь, наконец, «флагоподобность» всех основных природно-климатических зон, начиная от тундры и заканчивая пустыней, протянувшихся наподобие полос флага от западных границ России-Евразии до ее Тихоокеанского побережья. «Словом *флагоподобность*, — пишет Савицкий, — мы указываем на то обстоятельство, что при нанесении на карту географических зон оно напоминает очертания подразделенного на горизонтальные полосы флага» (Континент Евразия. М., 1997. С. 298). С этим у Савицкого связывалось видение особой роли России-Евразии в современ-

ном мире. Он пришел к выводу о существовании двух противоположных принципов взаимоотношений стран – «океанического» и «континентального». Первым типом являлись европейские страны, ко вторым же относилась Россия, лишенная выходов к мировому океану и вынужденная вследствие этого развивать внутреннее производство и торговлю. Однако выход из данной ситуации Савицкий видел отнюдь не в экспансионистских планах захвата или установления контроля над территориями, которые позволили бы выйти в открытый океан. Суть его предложения заключалась в создании хозяйственно взаимодополняющих друг друга отдельных, пространственно соприкасающихся областей континентального мира.

Приведенные положения об особом отношении континентальных государств к мировому океаническому рынку служили обоснованием неизбежности государственного вмешательства в экономику. Отчетливо осознавая связь с государственным вмешательством в экономику таких недостатков, как бюрократизм, волокита и бесхозяйственность, евразийцы считали средством их изживания, наряду с сознательной борьбой с ними самих государственных органов, также и конкуренцию со стороны частного предпринимательства. Для евразийцев были неприемлемы стяжательский характер западной цивилизации, подчинение человека погоне за прибылью, замена человеческих отношений жестким экономическим расчетом, дух рационализма и конкуренции. Необходим, по их мнению, третий путь, устанавливающий связь материального с духовным и умело сочетающий то, что должно быть национализировано, с тем, что должно оставаться частным (земля), потому, что «хозяйское ценение хозяйства начинается с религиозного корня». Евразийцы доказывали, что и понятие собственности должно всегда связываться с обязанностями личности по отношению к обществу и государству. Следуя своим принципам, евразийцы разработали концепцию «доброго хозяина», который рассматривает хозяйство не просто как средство получения прибыли, а для исполнения некоторой нравственной миссии. Так **Николай Николаевич Алексеев** (1879 – 1964) полагал, что общее направление пути, которому должно следовать преобразование собственности, можно выразить в формуле: «ни капитализм, ни социализм». Евразийская модель смешанной экономики была, по их мнению, наиболее адекватна географическим, экономическим и историческим условиям России. Таким образом, евразийство развивало особую философию культуры, берущую свои истоки в славянофильстве.

Русский космизм — течение русской религиозной и научной философии, связанное с концепциями В.И. Вернадского, Н.Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, а также идеями софиологии (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). Для них в той или иной степени характерны космоцентризм, убежденность в наличии смысловой установленности космически целого и определенной космической миссии человека. Кроме того в рамках космизма выделяется мысль о существовании духовной и этической связи космоса, природы и общества, а также принцип практического отношения человека к миру. В философии космизма поставлена ключевая проблема современной экософии — науки о гуманном отношении человека к окружающей экосистеме и ее сохранении. Эта идея стала мировоззренческой предпосылкой современного экологического движения в мире.

В философии **Льва Николаевича Гумилева** (1912 – 1992) мы находим синтез идей евразийства и космизма. Гумилев родился в г. Царское Село. Сын А.А. Ах-

матовой и Н.С. Гумилева. До 16-ти лет жил и учился в г. Бежецке (Тверская губ.). В 1935 г. был впервые арестован. Следующий арест произошел в марте 1939 г. Из лагеря был мобилизован, воевал и дошел до Берлина. Окончил в 1946 г. экстерном исторический факультет Ленинградского государственного университета. Спустя два года там же защитил кандидатскую диссертацию по теме «Подробная политическая история 1-го тюркского каганата». В 1949 г. был выслан в лагерь, где провел почти семь лет. Гумилев — доктор географических наук (1974), академик Академии естественных наук (1992). С 1962 г. он работал старшим научным сотрудником Института географии ЛГУ. Им написано более двухсот работ. Из них наиболее известные: «Древние тюрки», «Хунну», «Древняя Русь и Великая Степь», «Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации», «Этносфера: история людей и история природы».

Особенности научной методологии Гумилева состоят в синтезе методологии гуманитарной и естественной наук. Построение им оригинальной научной теории начиналось с идеи «пассионарности» — феномена энергоизбыточности, которая им определяется как «характерологическая доминанта, необходимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)». У «пассионарий» отсутствует инстинкт самосохранения, они, побуждая людей личным примером, совершают «порыв в развитии общества» и этносов.

Согласно Гумилеву, этнос — коллектив людей, характеризующийся внутренней структурой и общностью фундаментальных стереотипов поведения. Этнос представляет собой закономерно возникающую природную систему, которая противопоставляет себя всем прочим таким системам. Этносы — феномен не только социальной жизни, но также и природы — биосферы и космоса. Механизмы этногенеза и социогенеза различны, а сочетание всех этносов и их этногеноценозов — экосистем образует антропосферу. В этой связи Гумилев формулирует теорию гексафазного этногенеза (фаза подъема — стабильного роста пассионарного напряжения; фаза акматическая — максимального пассионарного напряжения этноса; фаза надлома — раскола этнического поля; фаза инерции — плавного уменьшения пассионарности; фаза обскурации — снижения пассионарного напряжения до уровня ниже гомеостатического; фаза мемориальная — знаменующая переход к этническому гомеостазу). Для изучения данных процессов Гумилев разработал новую науку — этнологию, изучающую зарождение, становление и угасание этносов. Под влиянием евразийцев он вводит понятие «кормящий ландшафт» — родины этноса. По его мнению, именно пассионарность определила этнические ритмы Евразии, где исторически доминирует русская культура и православие.

4. В русской философии XX века значительный интерес вызывает *философия права*.

Интересным ее примером является концепция свободного универсализма **Павла Ивановича Новгородцева** (1866 – 1924). Он окончил юридический факультет Московского университета и продолжил свое образование в Берлине и Париже. В 1896 г. был избран сначала приват-доцентом, а затем профессором Московского университета по кафедре энциклопедии права. В 1920 г. Новгородцев некоторое время преподавал в Симферопольском университете и вскоре эмигрировал за рубеж. Он основал в Праге Русский юридический университет, где был деканом до своей кончины. Большая часть его книг и статей посвящена изучению метафизических оснований права и морали, форм взаимосвязи и взаимопроникновения этических и

юридических норм в духовной культуре и анализу особенностей реализации в социальной жизни абсолютной этической ценности. Из них особую ценность представляют работы: «Об общественном идеале», «Кризис современного правосознания», «Лекции по истории философии права», «Право на достойное существование». Можно говорить об определенной преемственности идей В.С. Соловьева и философии права Новгородцева. Вместе с тем в своих теоретических построениях Новгородцев исходил из кантовской метафизики нравов, различая и противопоставляя сущее — должному, бытию — долженствование, видя в этом специфику действия социальных законов. Соглашаясь с Кантом в том, что отличие общества от животного мира проявляется в нормативной сфере морали и права, Новгородцев подверг аргументированной критике позитивистскую социологию за то, что в ней «есть грубая гносеологическая ошибка, состоящая в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов и связей». В этой связи он выдвинул тезис, согласно которому познание общественных явлений требует учета интересов ценностей личности и ее духовных идеалов. Новгородцев доказывал, что серьезной методологической ошибкой позитивистской теории права являлось отождествление научных приемов познания социальной реальности с самой реальностью. Суждения философа совпадали с концептуальными разработками философии жизни и социологии познания.

Особую ценность представляет методологический анализ философского знания, предпринятый Новгородцевым в статье «Об историческом и философском изучении идей». В ней философ при этом отстаивал особую значимость и специфику собственно философского метода, который рассматривает идеи во внутреннем их соотношении, систематически. При этом также осуществляется и критическое исследование философской концепции, которое предусматривает проверку логических свойств данной системы посредством ее сравнения с другими системами. Таким образом, появляется возможность получить представление о месте данной концепции в истории мысли. Единственным истинным общественным идеалом, согласно Новгородцеву, может быть лишь идеал бесконечного развития личности. «Личность, непреклонная в своем нравственном стремлении, почерпывающая свою силу из веры в абсолютный идеал добра и неизменно сохраняющая эту веру при всех поворотах истории — вот что берется здесь за основу для общественного созидания»[1]. Идеал должен быть таким же динамичным, какой является жизнь, и изменяться в соответствии с новыми духовными и социальными запросами личности.

Из понятия личности, по мнению Новгородцева, вытекают не только права, но и ее обязанности. Здесь берет свое начало необходимость взаимного признания личностей. Однако в существе требований свободы и равенства, несмотря на их близость, особенно в политической жизни, заключено противоречие, т. к. «последовательно проведенное понятие индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнения, точно так же, как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству: безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Такое же противоречие возни-

[1] *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 44.

кает и между притязаниями личности и ее обязанностями по отношению к обществу, т. к. с развитием нравственного сознания усиливается чувство солидарности и единства между людьми, которые в свою очередь наталкиваются на выдвигающийся в личности момент своеобразия и особенности, что осложняет задачу притирания интересов. Таким образом, ни одно требование и ни одна из обязанностей не будут окончательно реализованы, ибо в процессе реализации они с необходимостью будут наталкиваться на другие реализуемые права и обязанности. Но никакие требования и обязанности не будут отвергнуты, т. к. нельзя отрицать основу, на которой они покоятся, а именно, нравственный принцип личности.

С этим утверждением связано и решение проблемы взаимосвязи общества и личности. Новгородцев ее решает в соответствии с основным принципом своей философии: в процессе общения при вступлении в социальный союз личность никогда не утрачивает своего безусловного значения; а общество всегда имеет только то этическое значение, которое оно получает от личности. Подобное понимание правового государства, в котором гарантированы не только политические и гражданские права, но и право на труд, на помощь в случае болезни, существенно расширяло концептуальные рамки западноевропейского этатизма и восходило к укоренившемуся в политической и философской мысли России понятию государства, построенного на нравственных началах справедливости и правды.

Известный философ права **Лев Иосифович Петражицкий** (1867 – 1931) руководил в 1898 – 1918 гг. кафедрой энциклопедии и философии права Петербургского университета. Специфика его правовой философии заключалась в замене социологического подхода к исследованию права на психологическое изучение структуры правосознания, социального поведения и его мотивов. Рассматривая типичную для психологической науки классификацию «элементов» психической жизни на познание, чувство и волю, он подчеркивал ее неудовлетворительность и односторонность. По его мнению, в основу наук о государстве и праве необходимо положить дифференциацию на двухсторонние, пассивно-активные переживания и односторонние переживания, распадающиеся в свою очередь на односторонние — пассивные, познавательные и чувственные и б) односторонние — активные, волевые. Возникновение эмоций долга, чувства совести и воли, ответственности и обязанности является следствием объективации психологического состояния. Петражицкий выделяет два типа этических эмоционально-интеллектуальных сочетания. Во-первых, когда «то, к чему мы себя считаем обязанными, представляется нам причитающимся другому, как нечто ему должное». Это правовые обязанности. Согласно Петражицкому, «наши права суть закрепленные за нами, принадлежащие нам, как наш актив, долги других лиц». Во втором случае этическим эмоционально-интеллектуальным сочетанием являются «такие обязанности, которые сознаются свободными по отношению к другим, но по которым другим ничего не принадлежит» (Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 1907. С. 46). Это состояние является предпосылкой формирования нравственных обязанностей. Оригинальная сторона философии Петражицкого выразилась в понятии интуитивного права. Его особенностями являлись: индивидуальность, изменчивость, простота, иррациональность, а также связь с ощущением справедливости: «справедливость представляет не что иное, как право в нашем смысле, а именно интуитивное право». Исследование ученым спе-

цифики правосознания и правоотношения показывало, что «преодоление рабской психологии предполагает воспитание в человеке в рамках государственной политики права способности к сознанию и отстаиванию им своих прав».

Философские воззрения **Ивана Александровича Ильина** (1883—1954) содержательно развивают некоторые важнейшие теоретические особенности отечественной философии права. Ильин закончил юридический факультет Московского университета. В 1910—1912 гг. жил за границей, где продолжал свою научную деятельность в университетах Гейдельберга, Парижа, Берлина. Преподавал в Московском университете. В 1922 г. был выслан в Германию, и там принял участие в создании Центра русской культуры. Был крупным идеологом Белого движения. В 1938 г. был вынужден спасаться от нацистов в Швейцарии. Творческое наследие Ильина огромно и насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сот статей, более ста лекций и большое количество писем.

Его философия во многом посвящена исследованию нравственно-религиозных оснований права. В период, когда в философии права господствовали позитивистские тенденции, он показал необходимость апелляции к духовности человека в решении философско-правовых вопросов: «Право есть, — писал он, — прежде всего, право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исследовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство»[1]. Осмысливая духовные и нравственные предпосылки права, Ильин ставил перед собой цель снять противоречие между государством и индивидом, частным и общественным интересом, естественным и положительным правом, внешней и внутренней свободой личности.

В творчестве Ильина всестороннее и глубокое освещение получает проблема противостояния злу. Решая ее, он критикует теорию «непротивления злу насилием» Л. Толстого, полагая, что непротивление есть потворство злу. У человека, сталкивающегося со злом, имеется выбор: противостоять злу, либо нет. Ильин доказывает, что второй путь с точки зрения нравственности абсолютно неприемлем: кто видит зло и не противится ему, сам становится его соучастником. И поскольку зло отличается отсутствием любви и одухотворенности, то в добре как его противоположности они присутствуют. Согласно Ильину «добро есть любящая сила духа, зло — слепая сила ненависти». Поэтому в борьбе со злом нужно использовать прежде всего душевно-духовное воздействие на человека. И, если этого воздействия недостаточно или оно неосуществимо, тогда только можно прибегнуть к физическому воздействию; если человек, который творит зло и не поддается уговорам и убеждениям, к нему необходимо применить «заставление». Ильин отличает его от насилия. Насилие есть действие произвольное и необоснованное, и насильника не волнуют чувства и переживания жертвы, он руководствуется исключительно собственными эгоистическими целями и побуждениями. «Заставление» же позитивно ориентировано на заставляемого человека и на его душевно-духовный мир. Цель его состоит в том, чтобы направить другого (себя) на путь истинный, искоренить в душе зло.

Отсюда следует необходимость регулирующих и контролирующих правовых норм и государства, и здесь по Ильину очевидна тесная связь госу-

---

[1] *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 144.

дарства, права и нравственности. Поддержание правопорядка является задачей не только государства, а зависит от каждого человека. Если государство воплощает в себе положительное право, то каждый отдельный человек должен поддерживать в себе идею «живого» естественного права. Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения ставится правильно только тогда, когда он поставлен от имени подлинного добра. Преодоление зла может быть осуществлено только силой духовной любви, человеку нужно в себе выработать нравственный стержень, т. е. сначала заняться самовоспитанием, а затем воспитанием других. Важнейшим условием процесса самовоспитания является наличие любви к добру. При этом под любовью Ильин понимает не всепрощающую любовь, а чувство, заботящееся о том, как сделать самого человека лучше. Здесь совесть является важнейшим началом в самовоспитании, она несет в себе печать божественного присутствия, являясь той ниточкой, которая связывает душу человека с Богом.

Однако путь силы не есть путь праведности, и Ильин это признает. Но непротивление злу — больший грех, т. к. человек праведнее, когда борется со злом. И чем меньше человек получает удовольствия от «заставления» другого, тем меньше его грех и тем более отдаляется он от насилия. Воспитание и самовоспитание имеют перед собой конечную цель не просто сделать человека высоконравственным, но и сформировать в нем здоровое правосознание, которое является основой нравственности. Важнейшая проблема, которую рассматривает Ильин — вопрос о формировании «нормального», зрелого правосознания. С его точки зрения нормальное правосознание является результатом воспитания нравственной культуры человека в семье. Если в семье ребенку дают правильное представление о добре и зле, тогда у него с детства формируются психологические основы для нормального правосознания, в основе которого лежит представление о справедливости и несправедливости. В противном же случае правосознание не формируется. Здесь он проводит аналогию между искусством и правом. У каждого человека имеется потенциальная способность к искусству, однако она может быть не развита, и тогда он не воспринимает подлинное искусство. Так и в сфере права: отсутствие соответствующего нравственно-правового воспитания может привести к правовому бесчувствию, правовому нигилизму и даже преступности. Основа нормального правосознания — естественная реакция человека на совершение несправедливости, что предполагает тесную связь права, морали и свободы личности. Духовное единство людей может возникнуть только тогда, когда каждый отдельный человек духовно и религиозно самостоятелен и индивидуален, имеет в себе источник духовного опыта и является субъектом нормального правосознания.

Учение о нормальном правосознании Ильина было тесно связано с предшествующей отечественной философией права и с классической философией, блестящим знатоком которой он был.

В контексте развития отечественной философии XX в. необходимо назвать и работы советских философов. Сочинения А.А Богданова (1873—1928), Э.В. Ильенкова (1924—1979), М.К. Мамардашвили (1930—1990), М.С. Кагана (1921—2005), М.К. Петрова (1923—1987), В.П. Тугаринова др. всесторонне раскрывали гуманистическое содержание марксизма.

Видный советский ученый, профессор Ленинградского университета **Василий Петрович Тугаринов** (1898—1978) сыграл важную роль в развитии теоретических принципов марксистской философии. Василий Петрович

поступил в 1917 г. в Московский университет на естественный факультет, но затем прервал занятия и некоторое время работал учителем. Окончил в 1925 г. общественно-педагогическое отделение Московского университета по специальности «История и философия», а в 1936 г. — аспирантуру Коммунистической академии. В 1940 г. защитил кандидатскую диссертацию «Учение марксизма-ленинизма о морали», а в 1951 г. докторскую диссертацию «Диалектический материализм о законе и закономерности». В 1951 г. он назначен на должность декана философского факультета Ленинградского университета. После ухода в 1959 г. с поста декана он руководил кафедрой философии для естественнонаучных и гуманитарных факультетов ЛГУ им. А.А. Жданова.

Круг научных интересов В.П. Тугаринова предельно широк, и предметом его исследований были теория познания и логика, общественное сознание и цивилизация, взаимоотношение личности и общества, аксиология и культура. В период, когда изучение концепций современных западных философов было затруднено, В.П. Тугаринов стремился выявить рациональное зерно в «буржуазных» концепциях для развития категорий марксистской философии. В работе «Предвидение и современность» прогностическая функция философии подробно исследована с привлечением различных аргументов. В монографии изучены уровни и формы предвидения, выявлены психофизиологические основы и практическая природа предвидения, рассмотрены экологическое, демографическое, социально-политическое предвидение.

Особое место в философии В.П. Тугаринова заняло изучение проблемы человека. Его труды ввели в философию экзистенциальную проблематику сочинений Маркса, сыграли важную роль в утверждении темы личности в советской философии, способствуя тем самым преодолению догматического марксизма. В философии личности В.П. Тугаринова глубоко исследована и проблема смысла жизни. В своих работах он дает определение смысла жизни как «сознательно поставленной цели, имеющей общественное значение и составляющей главный и постоянный интерес человека». В.П. Тугаринов выделяет следующие признаки личности: разум-сознание, самосознание и свобода. Люди при социализме различны по своей природе и по своим задаткам, поэтому не существует единого для всех смысла жизни, и каждый должен приложить волевые усилия для придания смысла своей жизни. Смысл жизни также проявляется в семье, труде, обществе в целом и является важнейшей предпосылкой личного счастья и социального оптимизма.

В работе «Коммунизм и личность» мы находим новые для советской философии аксиологические исследования, которые синтезировали идеальные и материальные феномены бытия человека и общества, позволяли выявить многообразные лично-общественные коммуникации в культуре как мире ценностей. Ценности опосредовали мир вещей и мир идей, в значительной степени расширяя и усложняя проблематику марксизма и связывая ее с новыми идеями в философии. Тугаринов дифференцирует физические, биологические и социальные признаки личности, выводит ее духовные качества: разумность, ответственность перед обществом, достоинство, индивидуальность и свобода. Ученый замечает, что при социализме достигается высшая степень свободы, поскольку появляются новые ее проявления: освобождение от эксплуатации, всеобщее образование, возможность активного и сознательного участия в общественной жизни, освобождение от прежних духовных пут (религии, национализма и шовинизма, мещанства и вещизма).

В трудах ученого на смену человеку — представителю класса — приходил советский человек, как актор культуры и политики, формировалась творческая личность, ответственная перед собой и людьми. Эта личность была образована, культурна и нравственна, обладала историческим сознанием, хорошо понимала историю своего общества и государства. В «Философии сознания» исследуются проблемы онтологии и гносеологии сознания, проводится различие между индивидуальным и общественным сознанием, обыденным и научным сознанием, знанием и идеологией. Интерес вызывает предпринятый анализ понятий информации, знака, проблемы моделирования психических функций, соотношения социального и психологического в общественном сознании.

В последней своей монографии «Природа, цивилизация, человек» Тугаринов исследует вопросы развития цивилизации и человека в контексте глобальных проблем человечества: экологических, демографических, развития научно-технического прогресса, урбанизации и др. Он раскрывает взаимозависимость социального, природного и культурного, которая отражена в формах общественного устройства и идеологии.

Дискуссии 60-х гг. XX в. о творчестве «молодого» Маркса и публикация его «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» стали важной приметой «оттепели» в советской идеологии и обществе. Они показали, что в марксизме, несомненно, имеется оригинальная антропология — учение о целостном и духовном человеке. Следует отметить и советских философов, исследующих проблемы методологии науки: П.В. Копнина (1922—1971), Б.Г. Кузнецова (1903—1984), В.А. Штоффа (1915—1984).

В контексте развития позднесоветской философии важное место заняла и Московско-Тартуская семиотическая школа. Начиналась она того, что к началу 60-х гг. в Москве сформировалась группа исследователей, пришедших к семиотике разными путями: от структурной лингвистики и автоматического перевода, от компаративистики и общего языкознания. Часть из них стала сотрудниками сектора структурной типологии Института славяноведения АН СССР, которым с 1960 по 1963 г. руководил В.Н. Топоров, а с 1963 по 1989 г. В.В. Иванов. В эту группу также вошли А.А. Зализняк, И.И. Ревзин, Т.Н. Молошная, Т.М. Николаева, Т.В. Цивьян, З. М. Волоцкая, В. В. Иванов. В 1962 г. этой группой был проведен Симпозиум по структурному изучению знаковых систем, на котором рассматривался не только естественный язык, но также семиотические аспекты искусства и литературы, семиотика невербальных знаков коммуникации, математические аспекты стиховедческого анализа. В симпозиуме приняли участие П.Г. Богатырев, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Л.Ф. Жегин, А.А. Зализняк. Разгром этого направления науки официальными властями заставил московских семиотиков принять идею Ю.М. Лотмана о проведении Первой школы по знаковым системам в Кяэрику (Эстония). Там в 1964 г. под руководством Ю.М. Лотмана была организована Первая летняя школа по изучению знаковых систем. Эти школы затем собирались каждые два года до 1986 г. в Кяэрику и Тарту. Сближение Москвы и Тарту также воплотилось в создание серии Трудов по знаковым системам, издававшимся в Тарту с 1964 г. (в 1998 г. вышел 28-й выпуск). К этому времени в тартуском университете сложился научный коллектив, фактическим руководителем его был Б.Ф. Егоров, а участниками Ю.М. Лотман, З.Г. Минц, И.А. Чернов.

В 1960—1961 гг. Лотман начал читать курс лекций по структуральной семиотике, которые были опубликованы в 1962 г. как первая книга «Трудов

по знаковым системам». В целом семиотика виделась участникам Московско — Тартуской школы как экстраполяция лингвистики на сопредельные гуманитарные сферы (в частности, на литературоведение). В последующем исследования московских авторов переключились на семиотический анализ художественного текста и мифологии, что было названо «вторичными моделирующими системами». В этом контексте проводились реконструкция В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым ментального пространства древнего человека — мифопоэтического видения мира. Разработанный на славянском и балканском материале текст мифа прояснял некоторые непонятные места индоевропейской и славяно-балканской мифологии. Особое значение имеют работы В.Н. Топорова по построению гипертекста.

Угасание деятельности Московско-Тартуской семиотической школы определяется давлением официальных властей, а также тем, что произошел определенный отход участников школы от упрощенного взгляда на семиотику как на глобальный терминологический язык культуры.

Особый интерес представляет творчество **Юрия Михайловича Лотмана** (1922—1997). Он окончил Ленинградский университет в 1950 г. и переехал в Тарту, где проработал сначала преподавателем, и в последующем более 16 лет заведующим кафедрой русской литературы Тартуского государственного университета, сменив в 1964 г. на этом посту Б.Ф. Егорова. Защитил кандидатскую диссертацию на тему «А.Н. Радищев в борьбе с общественно-политическими воззрениями и дворянской эстетикой Н.М. Карамзина», а в 1960 г. — докторскую диссертацию «Пути развития русской литературы преддекабристского периода». Основные работы: «Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени», «Сотворение Карамзина», «Структура художественного текста», «Культура и Взрыв», «Статьи по типологии культуры». В системной и фундаментальной концепции Лотмана литература предстает как функциональная составная часть более обширного семиотического исследования проблем единства культуры. Культурология Лотмана изучает знаковые системы культуры в почти полном отвлечении от производящих ее систем. Его исследования имеют несомненную значимость в контексте развития современной культурологии и семиотики культуры, изучения русской культуры.

Следует в этой связи отметить и исследования советских историков философии и культуры А.Ф. Лосева, Д.С. Лихачева, А.А. Галактионова. Их работы восполнили определенный пробел, который возник в изучении истории отечественной философии и культуры.

В заключение отметим, что русская философия всесторонне проявила себя как феномен многонациональной духовной культуры России. Общей темой русской мысли являются проблемы человека и мира, общества и истории, нравственности и справедливости. Все проблемы решались в русской философии с гуманистических и нравственных позиций защиты интересов человека в контексте общества, народа. Гуманизм русской философии тесно связан с ее «всемирной отзывчивостью» и способностью к усвоению духовных ценностей и обычаев других народов, ее открытостью к мировой науке и философии. В этой связи необходимо сказать и о том, что, несмотря на некоторое первоначальное отставание в своем развитии от западноевропейской философии, русская философия сумела его в последующем преодолеть. Она продемонстрировала удивительную способность к ускоренному прогрессу, и отношения между русской и западноевропейской философией

перестали быть односторонне направленными. Русская философия начинает оказывать все большее влияние на европейскую духовную культуру и философию, где становятся известными имена М.А. Бакунина, Вл. Соловьева, П.А. Кропоткина, Н.И. Кареева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и др. В XX в. в Европе и мире становятся известны концепции В.И. Вернадского, А.А. Богданова, Н.А. Бердяева, П.А. Сорокина, М.М. Бахтина, Н.К. Рериха.

При этом русская философия — это не только прошлое. Она продолжает развиваться и в настоящее время, сохраняя свои основные парадигмы. В этом и состоит внутреннее единство русской философии и философии в России, и в этом залог сохранения духовного преемства многонационального российского народа.

Литература

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.

Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Минск, 2006.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991.

Осипов И.Д. Русская философия // История философии: Учебник / Под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Питер, 2010.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Академический Проект, 2012.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. ЛГУ, 1991.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ

К началу XX в. традиционные направления китайской мысли (конфуцианство, даосизм, буддизм) находились в состоянии системного кризиса. Конфуцианская философия была представлена, в первую очередь, радикально критической школой Гунъян, к которой принадлежали реформаторы позднецинского Китая Кан Ювэй (1858–1927) и Лян Цичао (1873–1923). Деятельность этой школы в конце XIX — начале XX в. была направлена на инкорпорацию западноевропейской социально-политической и философской мысли в реформированное конфуцианство. Даосизм в китайском интеллектуальном дискурсе присутствовал исключительно в религиозном и психотехническом аспектах. В мире буддийской философии наблюдалась активизация последователей махаянской школы виджнянавада (кит. *вэйши*). Наиболее влиятельный буддийский мыслитель этой эпохи Оуян Цзинъу (1871–1943) подверг критике средневековые китайские школы буддизма, призывая вернуться к аутентичному индобуддийскому философскому наследию.

После Синьхайской революции 1911 г. и падения императорского Китая набирает обороты движение за вестернизацию современной китайской культуры. Буддизм, даосизм и в особенности конфуцианство как официальную идеологию империи обвиняют в социально-экономическом и технологическом отставании Китая. Лозунгом эпохи становится максимально широкое и некритическое усвоение западной науки и культуры. Распространение западной философии в Китае начала XX в. проходило по двум основным векторам: классическая либеральная философия (приоритет принадлежал импортированному из США прагматизму) и критическая марксистская философия, интерес к которой значительно возрос после октябрьской революции 1917 г. в России. Однако наследие китайской философской традиции не было полностью предано забвению. В 20-е гг. XX в. формируется новое направление китайской философии, нацеленное на реинтерпретацию конфуцианства в свете западноевропейского философского дискурса и получившее в дальнейшем название «нового конфуцианства» (*синь жуцзя*).

Этапы исторического развития «нового конфуцианства»

«Новое конфуцианство» начиналось как интеллектуальное движение представителей научно-преподавательской элиты в Пекине в 20-е гг. XX столетия. Истоки «нового конфуцианства» восходят к эпохе после 4 мая 1919 г., когда студенческие выступления в Пекине положили начало мощному движению за вестернизацию Китая и отказ от наследия традиционной китайской цивилизации. «Новое конфуцианство» сформировалось как реакция на радикальную вестернизацию и ратовало за сохранение китайской куль-

туры в рамках охранительной формулы: «китайское как сущность, западное как применение» (*чжун ти си юн*)[1].

Историю движения можно разделить на три приблизительно равных по длительности этапа, которым соответствуют три поколения «новых конфуцианцев». Первый этап — период формирования (1922—1949). Второй этап — после образования КНР, когда большинство лидеров «нового конфуцианства» вынуждены были эмигрировать в Гонконг, Тайвань, Сингапур, Индию и США (1950—1979). Третий этап — этап широкого распространения «нового конфуцианства», который начинается с 1980 г. Обретение этим движением международной популярности было обусловлено ускоренным ростом экономики так называемых «новых индустриальных стран» Азии (NIC — Newly Industrialized Countries). Как один из важнейших факторов экономического подъема в данном регионе рассматривалось влияние конфуцианских ценностей в сфере производства, менеджмента и бизнес-этики.

Условной точкой отсчета интеллектуального движения «нового конфуцианства» считается выход в свет в 1922 г. книги Лян Шумина (1893—1988) «Восточная и западная культура и их философии» (*Дунси вэньхуа цзи ци чжэсюэ*). Помимо Лян Шумина, к «новым конфуцианцам» первого поколения относят также Ма Ифу (1883—1969), Сюн Шили (1885—1968), Чжан Цзюньмая (1886—1969), Фан Дунмэя (1899—1977), Цянь Му (1895—1990), Хэ Линя (1902—1992) и Фэн Юланя (1895—1990). В этот период закладываются основные принципы и подходы «новой конфуцианской» философии. Движение получает институциональное оформление: функционирует ряд высших учебных заведений — академий (*шуюань*), в которых традиционная китайская образовательная программа была дополнена западными предметами и современными методами университетского образования. Издавались несколько журналов («Сысян юй шидай», «Чжэсюэ пинлунь», «Цзайшэн» и др.), пропагандировавших конфуцианские идеи в новой интерпретации. Именно в одном из таких журналов в 1941 г. вышла статья Хэ Линя, в которой впервые появилось наименование «новые конфуцианцы» (*синь жуцзя*).

Второй этап начинается с катастрофы — изгнания большинства лидеров «нового конфуцианства» за пределы материкового Китая и последовавшего за этим закрытия академий, печатных изданий, запрета на распространение конфуцианских идей. Гонение на конфуцианство еще более усилилось в годы «культурной революции» (1966—1976), превратившись в настоящее преследование оставшихся в КНР последователей конфуцианской философии. Вместе с тем за пределами КНР в Гонконге, Тайване и Сингапуре открываются новые учебные заведения (в особенности следует отметить основанный «новыми конфуцианцами» Цянь Му, Тан Цзюньи и др. в 1950 г. в Гонконге Ново-Азиатский колледж, ставший форпостом изучения и распространения конфуцианской культуры по всему миру), возобновляется выпуск специальных периодических изданий и развертываются широкомасштабные научные исследования конфуцианского наследия.

1 января 1958 г. в Гонконге в журнале «Демократическая критика» публикуется «Манифест китайской культуры миру», подписанный именами

[1] Позднее один из зачинателей движения «нового конфуцианства» Сюн Шили переосмыслил эту формулу, утверждая, что «сущность» (*ти*) и «применение» (*юн*) — это одно и то же, и, следовательно, и «сущность» и «применение» должны быть китайскими, но они могут обогащаться соответствующими западными идеями.

Чжан Цзюньмая (одного из лидеров первого поколения) и трех ведущих представителей второго поколения «новых конфуцианцев» — Тан Цзюньи (1909 – 1978), Сю Фугуаня (1903 – 1982), Моу Цзунсаня (1909 – 1995) (все они были учениками Сюн Шили). «Манифест» вызвал большой резонанс, став значимой вехой в истории движения. Положения «Манифеста» представили мировому сообществу основные идеи «нового конфуцианства», его цели и задачи. Авторы «Манифеста», в первую очередь, заявляли, что традиционная китайская культура, ядро которой всегда составляло и составляет конфуцианство, вопреки усилиям властей КНР, все еще существует и способна адекватно реагировать на вызовы современности. Китайская культура существенно отличается от западной. Исток этого отличия, по мнению авторов «Манифеста», в существовании непрерывной ортодоксальной традиции (*дао тун*), восходящей к глубокой древности, фактически к началу китайской цивилизации. В то время как европейская культура происходит из смешения разнородных по происхождению компонентов (античной, еврейской, христианской, языческой культур). И, следовательно, современная западноевропейская цивилизация по определению эклектична и не может быть объединена единой традицией. Далее авторы «Манифеста», в противовес сложившейся на тот момент на западе позиции о поверхностном, сугубо прагматичном характере конфуцианской философии, выдвигают тезис о наличии метафизического измерения в конфуцианстве и его изначальной ориентации на этико-религиозный идеал Дао-Пути. Воплощение данного идеала, по мнению авторов «Манифеста», глубоко и всесторонне проработано предшествующими поколениями конфуцианцев как на индивидуальном уровне в процессе самосовершенствования (*нэй шэн*), так и на социальном уровне в методах регулирования человеческого сообщества (*вай ван*).

Помимо приверженности к традиционным конфуцианским ценностям в «Манифесте» провозглашается необходимость определенной модернизации конфуцианства. Утверждается, что потенции, исходно заложенные в конфуцианской философии, не были реализованы в предшествующие исторические эпохи. Прежде всего, это касается якобы присущей конфуцианству изначально ориентации на развитие науки и становление демократических свобод. В «Манифесте» также раскрывались пункты, по которым западная цивилизация может и должна учиться у китайской культуры: 1) внутренняя самодостаточность человеческой личности; 2) интеллектуальная интуиция, восполняющая пробелы сугубо логического научного дискурса; 3) принципы всеобщей любви и альтруизма, в противовес западному духу конкуренции и эгоизма; 4) приверженность традиционной культуре и ее сохранение в течение беспрецедентно долгого периода; 5) универсалистская идея человечества как единой семьи.

На третьем этапе, как уже говорилось выше, «новое конфуцианство» находится в принципиально новой ситуации. Повышенный интерес к конфуцианству в мире, связанный с экономическими успехами ряда стран Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР), привел к расширению ареала распространения «нового конфуцианства» — помимо Гонконга, Тайваня и Сингапура в него вошли Япония, Южная Корея и даже США (страна, находящаяся вне региона традиционного распространения конфуцианства, на территории которой однако возникла влиятельная Бостонская школа «нового конфуцианства»). Особо отметим, что в последние полтора десятилетия наблюдается процесс возвращения «нового конфуцианства» в материковый

Китай, где оно стало одной из значимых сил, наравне с марксизмом и западным либерализмом, определяющих содержание философского дискурса КНР начала XXI в.

Лидерами активно действующего до сих пор третьего поколения «новых конфуцианцев» являются ученик Моу Цзунсаня и Сю Фугуаня — Ду Вэймин (род. в 1940), ученик Моу Цзунсаня — Лю Шусянь (род. в 1934), ученик Цянь Му — Юй Инши (род. в 1930), ученик Фан Дунмэя — Чэн Чжунъин (род. в 1935) и другие.

Показателем возросшей популярности «нового конфуцианства» и формирования коммуникативного сообщества ученых, связывающих себя с этим движением, стало появление ранее не имевшей места формы научной активности — проведение международных конгрессов, посвященных конфуцианству. Первый конгресс состоялся в Сингапуре в 1988 г. В дальнейшем конгрессы проходили в традиционных центрах «нового конфуцианства» за пределами КНР. Знаковым событием стал пятый конгресс, состоявшийся в сентябре 1998 г. уже на территории КНР в г. Цзинань (провинция Шаньдун) неподалеку от родины Конфуция г. Цюйфу.

Философские принципы «нового конфуцианства»

Основы нового философского синтеза, характерного для современного конфуцианства заложил самый влиятельный мыслитель первого поколения **Сюн Шили**. Итоги философских изысканий подведены Сюн Шили в последнем крупном сочинении «Исследование конфуцианства» (*Юань жу*), изданном в 1956 г. в Шанхае. Исследуя феномен конфуцианства как основы китайской культуры, Сюн Шили обращается к его истокам — к личности Конфуция. Он постулирует наличие двух учений, воспринятых во всей полноте Конфуцием. Первое, ведущее происхождение от легендарных совершенномудрых Яо и Шуня, может называться «практической» школой (*шиюн пай*). Второе, восходящее к фигуре мифического первого императора Фуси, именуется Сюн Шили школой «философских принципов» (*чжэли пай*). К первой школе отнесено учение, унаследованное от совершенномудрых и государей трех династий, содержащееся в канонических текстах: «Книга документов», «Книга песен», «Записки о ритуале», а также в традиционных для древнего Китая шести искусствах (*и*): каллиграфии, стрельбе из лука, математике, музыке, ритуале и управлении колесницей. Вторую школу составляют знания о «Пути Неба» (*тянь дао*), «принципах вещей» (*у ли*), «людских делах» (*жэнь ши*). Принципы этой школы изложены в основополагающем для китайской культурной традиции каноническом тексте «Книга перемен» и в отредактированной Конфуцием летописи «Весна и осень». Это разделение учения Конфуция на два смысловых блока было введено еще представителями школы Гунъян в XIX в., с целью разграничить консервативное, реакционное начало конфуцианства от способной к модернизации и усвоению нового части учения.

По мнению Сюн Шили, Конфуций изучил не только учение Яо и Шуня, но и после 50 лет обратился к учению Фуси и 20 лет занимался «Книгой перемен», «уяснив ее до самой мельчайшей детали». Объединение обоих учений в личности Конфуция Сюн Шили поясняет через формулу: «внутри совершенномудрый, вовне государь» (*нэйшэн вайван*). Формула *нэйшэн вайван* упоминается в древнем даосском трактате «Чжуан-цзы», однако активное ис-

пользование данного бинома в конфуцианстве приходится на последние века его существования. Формула «внутри совершенномудрый, вовне государь» репрезентирует дуальную структуру конфуцианской мысли: ее направленность на самосовершенствование (*нэйшэн*) и на управление социумом (*вайван*) и коррелирует с другими краткими изложениями сути конфуцианского учения — «преодолеть себя и возвратиться к ритуалу» (*кэцзи фули*), «самосовершенствоваться и управлять государством» (*сюйшэнь чжиго*) — более распространенными в предшествующие эпохи. Ранее смысл формулы «внутри совершенномудрый, вовне государь» объяснялся как изложение последовательной программы конфуцианского обучения: сначала «постигать себя» (*чэн цзи*), затем «постигать вещи» (*чэн у*). Сюн Шили исходил из иной точки зрения на соотношение внутренней и внешней составляющих обучения: «постигать вещи — это то же самое, что постигать себя». По этой причине он отрицал традиционную трактовку формулы, согласно которой *нэйшэн* описывает комплекс учений о гуманности (*жэнь*), а *вайван* — комплекс учений о ритуале (*ли*). По мнению Сюн Шили, и гуманность, и ритуал относятся к первой части формулы, представляя «практическую» школу, сохранившуюся от Конфуция через неоконфуцианство до наших дней. Вторая часть формулы — *вайван* — относится к утерянному учению школы «философских принципов». Устная традиция данной школы была якобы утрачена вскоре после смерти Конфуция в эпоху «Борющихся царств» (475—221 гг. до н. э.), а письменные памятники, принадлежащие к этой традиции, были искажены сожжением книг при династии Цинь (221—207 гг. до н. э.) и неверной экзегезой при династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.). Но именно школа «философских принципов» является корнем подлинной китайской традиции в ее полноте, равно как «Книга перемен» является истоком пяти канонов.

«Книга перемен» — канонический текст, возникший на базе древней мантической практики (гадания на стеблях тысячелистника), призван научить людей соотносить свои действия с велениями времени, и успешно прогнозировать развитие любых динамических процессов. С точки зрения Сюн Шили, без познания принципов учения «Книги перемен» применение отдельно первой части формулы «внутри совершенномудрый» может привести только к созданию общества «малого благополучия» (*сяокан*). Применение же утерянного конфуцианской традицией учения «вовне государь» должно привести общество в состояние утопического «великого единения» (*датун*).

В целом свое представление о сущности конфуцианства Сюн Шили выразил в определении школы «подлинной традиции» (*чжэн тун пай*), которая призвана объединить оба течения в конфуцианстве. В окончательной формуле Сюн Шили подлинное конфуцианство предстает: 1) как этическое учение, направленное на самосовершенствование (*нэйшэн*); 2) как управление социумом через постижение Дао-Пути — закона управляющего всеми протекающими во времени процессами (*вайван*); 3) как «преемственность учения» (*сюэ тун*) — линия передачи учения от учителя к ученику.

Рассмотрим более подробно каждую из составляющих этого определения конфуцианства отдельно. Содержание первой части определения Сюн Шили: «внутри совершенномудрый» (*нэйшэн*) определяется наличием в конфуцианстве особой этической установки сознания. В европейской философии были последовательно реализованы две установки сознания: естественная, исходящая из приоритета онтологии, и феноменологическая, настаивающая на первенстве гносеологических проблем. Напротив,

для конфуцианской философии, по мнению «новых конфуцианцев» ни та, ни другая установка не является релевантной. Один из лидеров второго поколения Моу Цзунсань утверждал, что развитие европейской философии предполагает переход от онтологических проблем к исследованию проблем этических, а китайская философия проходит этот путь в обратном направлении — от этики к онтологии. С приоритетом морально-этической проблематики для конфуцианства согласны практически все мыслители современного конфуцианства. Уже формальный основатель движения Лян Шумин ставил выше всего моральные проблемы, в частности ему принадлежит утверждение о том, что: «Китай — это общество, основанное на этике, а китайская культура — это правящая посредством морали религия». Идея о доминировании этической сферы привела «новых конфуцианцев» к обсуждению вопроса о «панморализме» конфуцианской традиции и созданию «моральной метафизики» (*даодэ дэ синшан сюэ*) с основополагающим постулатом о том, что «космический порядок — это порядок моральный».

Ведущим мыслителем, разрабатывавшим теорию «моральной метафизики», был один из лидеров второго поколения «новых конфуцианцев» **Моу Цзунсань**. Отталкиваясь от этических построений Канта, он создал собственную этическую теорию, представляющую собой попытку дополнить кантовскую критическую философию основополагающими проблемами конфуцианской традиции. Моу Цзунсань считал, что выводы, сделанные Кантом об ограничениях, накладываемых субъектом на процесс познания, справедливы и представляют собой описание естественного уровня человеческого сознания — «сознания, имеющего ограничения» (*юсянь синь*), соотносимого с уровнем конкретного индивидуума (*цзы во*). Однако данные выводы должны быть дополнены для случая сверхъестественного, этического уровня сознания, присущего «совершенномудрым» китайской традиции — «сознания без ограничений» (*усянь синь*), соотносимого с «подлинным я» (*чжэнь во*), представляющего «полное отрицание психического я». Таким образом, система «моральной метафизики» Моу Цзунсаня расщепляется на два уровня: феноменальный и ноуменальный. Первый, с точки зрения Моу Цзунсаня, представлен в философии Канта и Хайдеггера, второй — в китайской философской традиции. Первый уровень — уровень обычного человека — актуально доступен всем, в то время как второй уровень — уровень «совершенномудрых» (*шэн*) — доступен лишь потенциально и для его актуализации требуется духовное самосовершенствование.

С точки зрения «новых конфуцианцев» западная философия направлена на поиск знания и внешней истины. Интенция китайской философии — сверх-знание и внутренняя правда. Поскольку высший, этический уровень сознания не является естественным, не дан человеку изначально, а требует длительного процесса самосовершенствования, то большинство современных конфуцианцев отмечает приоритет действия над умозрением. Таким образом первую часть формулы Сюн Шили — «внутри совершенномудрый» (*нэйшэн*) можно раскрыть как констатацию изначальности для конфуцианства этической установки сознания, реализуемой в процессе самосовершенствования, а не теоретического умозрения.

Если в первой части — *нэйшэн* — содержится учение о существовании особого, сверхъестественного состояния сознания, о его этической природе и о необходимости самосовершенствования для его достижения, то вторая часть — «вовне государь» (*вайван*) — обращена к вопросу о природе этого

сверхъестественного состояния. Уже основоположник «нового конфуцианства» Лян Шумин, творчески перерабатывая «философию жизни» Бергсона, различал действительность, как она предстает для чувств и разума, и подлинную реальность, данную в интуиции. Сюн Шили также считал внешний мир миром иллюзий, а последнюю реальность познаваемой только интуицией (*чжицзюэ*). Природа абсолютной реальности, как она предстает в западной философской традиции, — есть постоянство, неизменность, вечность, следуя Пармениду: «бытие — есть, небытия — нет». Китайская же философия стремится сохранить естественный опыт изменения и превращения вещей. Этот фундаментальный принцип китайского философского дискурса выражен в лаконичной формуле «Сицы чжуань» канонического комментария на «Книгу перемен»: «то инь, то ян — это и есть Дао». «Великий Предел» (*тай цзи*) — термин, введенный основоположниками средневекового неоконфуцианства для обозначения абсолютной реальности, по мнению Сюн Шили, не есть нечто статичное и неизменное, а является центром постоянных изменений, испытывает непрестанные метаморфозы. Именно по этой причине, поясняя высшее учение школы «философских принципов», Сюн Шили обращается к «Книге перемен» и к мантической практике. Достигнув в процессе самосовершенствования интуитивного постижения абсолютной реальности, человек, ставший «совершенномудрым» (*шэн*), обретает способность предугадывать изменения предельной реальности и оказывать благотворное влияние на состояние общества.

Третья завершающая часть определения конфуцианства у Сюн Шили — «преемство учения» (*сюэ тун*) отражает одну из наиболее важных черт китайского восприятия философии. Вследствие изменчивой природы последней реальности, интуитивное прозрение абсолюта всякий раз уникально. С точки зрения конфуцианской философии познать и зафиксировать истину раз и навсегда невозможно. Вследствие этого история конфуцианства — это не совокупность завершенных, самодостаточных философских систем отдельных мыслителей, а открытое поле философствования «совершенномудрых», связанных узами духовной преемственности. Под «преемством учения» Сюн Шили понимал именно эту специфическую особенность конфуцианского философствования.

Отношение к существованию непрерывной традиции, восходящей к эпохе глубокой древности и длящейся до сих пор разделяет современных конфуцианцев на две неодинаковые по численности группы. Большинство современных мыслителей не признают актуальности «преемства Пути» в современном мире и ввиду этого их стоит именовать постконфуцианцами. И только лишь немногочисленные последователи Сюн Шили и Моу Цзунсаня настаивают, что их наставники принадлежали к непрерывной со времен Конфуция линии передачи традиционного знания, и именно они могут называться «новыми конфуцианцами» в строгом смысле этого слова.

Принятие концепции «преемственности Пути» (*дао тун*) или «преемственности учения» (*сюэ тун*) приводит «новых конфуцианцев» к осмыслению своего движения как третьего периода в истории конфуцианства. Первым, с их точки зрения, был период раннего конфуцианства (VI – III вв. до н. э.), вторым — период средневекового неоконфуцианства (XI – XVII вв. н. э.). А третий начинается в XX в. Эта идея впервые появляется в сочинениях Лян Шумина, разрабатывается Моу Цзунсанем и становится одной из центральных в работах Ду Вэймина.

В рамках поиска места конфуцианского учения в современном мире Моу Цзунсанем была разработана концепция «трех преемственностей» (*сань тун*), которая стала фундаментом осмысления «новыми конфуцианцами» своего места в конфуцианской традиции и специфики третьего периода развития конфуцианства. «Три преемственности» состоят из «преемства пути» (*дао тун*), «преемства учения» (*сюэ тун*) и «преемства правления» (*чжэн тун*). «Преемство пути» — это традиционная конфуцианская этика и непрерывная линия передачи учения. Следующая составляющая — «преемство учения» — понимается Моу Цзунсанем как современная западная наука. И, наконец, последний компонент — «преемство правления» — разъясняется как устремленность к либерально-демократическим ценностям. Таким образом, «три преемственности» состоят из китайской этической основы (*дао тун*) и зависимых от нее западных науки (*сюэ тун*) и демократии (*чжэн тун*). Если отсутствует этическое основание, то демократия и наука должны с неизбежностью деградировать.

Необходимо отметить, что современное конфуцианство скорее может быть охарактеризовано как постконфуцианство, т. к. налицо разрыв с многовековой конфуцианской традицией, отрицание подавляющим большинством мыслителей существования ортодоксальной линии преемствования (*дао тун*). Таким образом, современное конфуцианство в большей степени является феноменом современной глобальной философской культуры, заимствуя из традиционной конфуцианской философии лишь отдельные понятия и тематические блоки.

Основные представители «нового конфуцианства»

Лян Шумин считается основоположником «нового конфуцианства» как интеллектуального и социально-политического движения. Он родился в 1893 г. в Пекине в старинной чиновничьей семье, генеалогия которой восходила к первому монгольскому императору Китая — Хубилай-хану. Закончив школу западного образца в 1911 г., Лян Шумин вступил в политическую партию Гоминьдан и год спустя стал журналистом и редактором «Миньго бао» — официального печатного органа Гоминьдан. Однако в 1913 г. Лян Шумин оставил активную общественно-политическую деятельность и обратился к изучению буддизма школы виджнянавада.

В 1916 г. Лян Шумин был приглашен на должность секретаря в министерство юстиции нового республиканского правительства Китая. В 1917 г. он получает приглашение преподавать индийскую философию в Пекинский университет. В 1921 г. выходит в свет книга Лян Шумина «Восточная и западная культуры и их философии», издание которой ознаменовало начало движения «нового конфуцианства». Летом 1924 г. Лян Шумин уходит из Пекинского университета и посвящает себя работе в сельской местности. Он полагал, что аграрная реформа является ключевой в деле стабилизации ситуации в Китайской республике. После начала войны с Японией в 1937 г. Лян Шумин становится участником Верховного Оборонного Совета в Нанкине. Активная политическая деятельность Лян Шумина продолжается вплоть до провозглашения КНР. В марте 1950 г. Мао Цзэдун приглашал Лян Шумина в новое коммунистическое правительство, но тот отказался, хотя остался в КНР и в открытую конфронтацию с новым режимом не вступал.

После начала «культурной революции» в 1966 г. хунвэйбины выгнали Лян Шумина из его квартиры, сожгли все его книги, но он, несмотря ни на что, продолжал работать. Антиконфуцианское движение, начавшееся в КНР в 1969 г., достигло апогея к началу 1974 г. От Лян Шумина требовали публичной критики Конфуция, но он упорно хранил молчание. В 1984 г. Лян Шумин стал председателем Совета директоров только что организованной Академии китайской культуры. В этой должности он пребывал вплоть до своей смерти в 1988 г.

Философия Лян Шумина сложилась, в первую очередь, под влиянием неоконфуцианской школы Ван Янмина (*синь сюэ*), от него он воспринял идею об истине пребывающей не во вне, а внутри сознания, концепцию единства мысли и действия, и убежденность в приоритете этических проблем над проблемами гносеологическими и онтологическими. Кроме того, Лян Шумин позаимствовал ряд идей из философии буддийской школы виджнянавада, которой он увлекался в молодые годы. Европейскую составляющую философского мировоззрения Лян Шумина определило чтение сочинений А. Бергсона и А. Шопенгауэра. Из них Лян Шумин почерпнул представления о жизни как о подлинной субстанции универсума и о важности интуиции, являющейся основанием любого истинного знания. Культурологическая концепция Лян Шумина предполагала необходимость создания новой глобальной культуры, посредством творческой конвергенции трех радикально отличающихся цивилизаций: европейской, индийской и китайской. Для первой, по мнению Лян Шумина, характерен материализм и гипертрофированное развитие технологий, для второй — эскапизм и интравертность, а для последней, китайской — опора на интуицию и стремление к достижению гармонии с самим собой и окружающим миром.

Сюн Шили родился в 1885 г. в провинции Хубэй. Его отец был деревенским учителем. Получив традиционное конфуцианское образование, Сюн Шили вступил в ряды революционной армии и после победы революционного движения в 1911 г. стал секретарем комитета в родном уезде. В 1913 г. он помогал организовать республиканскую армию для противодействия президенту Китайской республики Юань Шикаю, провозгласившему себя императором. Наконец, в 1920 г. он решает посвятить себя «поиску истины» и поселяется в Нанкине, где становится учеником знаменитого буддийского мастера Оуян Цзинъу. В 1922 г. Оуян Цзинъу рекомендует Сюн Шили ректору Пекинского университета Цай Юаньпэю, в качестве перспективного преподавателя буддийской философии. С 1932 г. произведения Сюн Шили активно печатаются, что приносит ему всекитайскую известность. После образования КНР Сюн Шили продолжает преподавать в Пекинском университете, а в 1954 г. перемещается в Шанхай. Здесь в 1955 г. выходит его последняя значительная работа «Исследование конфуцианства» (*Юань жу*). Сюн Шили умер в 1968 г., вскоре после начала «культурной революции».

Философия Сюн Шили строилась вокруг центрального положения об интуиции как истоке истинного знания. Весь мир — это манифестация единой субстанции. Эта субстанция невидима, неосязаема и не может быть объектом человеческого знания. Эта субстанция раскрывается исключительно в экзистенциальном опыте индивидуального существования. Только посредством интуиции как свойстве «подлинного сознания» (*бэнь синь*) можно постичь предельную реальность — субстанцию. Путь к подлинному знанию как единству сущности и явления, по мнению Сюн Шили, идет через про-

цесс самосовершенствования, направленный на обретение «подлинного сознания» (*бэнь синь*).

Отношения между субстанцией и ее манифестацией, по мнению Сюн Шили, являются основной проблемой философии. Доминировавшие в философском дискурсе модели этих взаимоотношений: покой и движение, вечное и преходящее, трансцендентное и имманентное — не отражают истинное положение вещей. Сам Сюн Шили полагал, что субстанция и ее манифестация («сущность» и «применение» в терминологии традиционной китайской философии) — это два проявления одного и того же. Наилучшей метафорой для понимания их взаимодействия Сюн Шили полагал образ моря и волн, где море — это субстанция, а волны — ее манифестация. Данная метафора была предложена еще великим неоконфуцианским мыслителем Чжу Си (1130—1200). Что касается качественной оценки подлинной реальности, то позиция Сюн Шили представляет компромисс между конфуцианством и буддизмом. Конфуцианство изначально связывало реальность с основной категорией конфуцианской философии — гуманностью (*жэнь*), а буддийская позиция состояла в констатации пустотности (*сюй*) как основной характеристики реальности. Сюн Шили полагал, что эти позиции могут быть объединены: пустотность — это качественная характеристика манифестации реальности, а гуманность — ее субстанции.

Ма Ифу родился в 1883 г. на западе Китая в провинции Сычуань, в семье чиновника. С раннего детства проявлял поразительную одаренность в традиционном конфуцианском понимании. Поэтический дар, феноменальная память, неослабевающий интерес к изучению канонов — отличительные черты Ма Ифу.В 1903 г. Ма Ифу продолжил образование за пределами Китая — в США и Японии. В конце 1905 г. вернулся в Китай и поселился в монастыре в провинции Чжэцзян. Занимался переводами текстов и преподаванием. Из-за наступления японских войск в 1937 г. вынужден был покинуть полюбившиеся ему места и переехать в Сычуань. Там он ненадолго возглавил конфуцианское учебное заведение — академию Возрождения (*Фусин шуюань*). С 1945 г. поселился в г. Ханчжоу. Находился в хороших отношениях с новым коммунистическим руководством Китая. Дружеские отношения его связывали с Чжоу Эньлаем. Несколько раз Ма Ифу лично в неформальной обстановке общался с председателем КНР Мао Цзэдуном. Однако с началом культурной революции в 1966 г. Ма Ифу подвергся преследованиям со стороны революционной власти. Его выгнали из собственного дома, уничтожили собранную им библиотеку, сожгли рукописи, коллекцию древних каллиграфических свитков и живописи. Не выдержав свалившихся на него потрясений, 2 июня 1967 г. Ма Ифу скончался.

Философское творчество Ма Ифу связано с воссозданием целостного мировоззрения, присущего древнему Китаю I тыс. до н. э. Это целостное мировоззрение, составлявшее основу традиционного образования в форме «шести искусств» (*лю и*) и соответствующих им шести канонов должно быть, по мнению Ма Ифу, возрождено уже в новых современных условиях с учетом развития науки и философии на Западе и в Китае. Объединение столь различных по методологии и научной картине мира западных и китайских дисциплин возможно, с точки зрения Ма Ифу, т. к. исток всех наук находится в человеческом сознании. В своей собственной философии Ма Ифу придерживался ортодоксального неоконфуцианского подхода разделяющего

мир на «принципы» (*ли*) и «жизненную силу» (*ци*), которые однако в основе своей абсолютно тождественны.

Чжан Цзюньмай, более известный на Западе как Карсун Чжан (Carsun Chang), родился в 1887 г. в провинции Цзянсу в семье торговцев солью. В 1902 г. Чжан Цзюньмай сдал экзамен на низшую ученую степень *сюцай*. Затем учился в высшей школе Цзяннань в Нанкине, но был отчислен по подозрению в политической неблагонадежности. В 1906 г. Чжан Цзюньмай отправляется в Японию, где обучается в университете Васеда в Токио. В Японии знакомится с знаменитым реформатором и конфуцианским ученым Лян Цичао и становится его учеником. В 1911 г. за несколько месяцев до революции Чжан Цзюньмай возвращается в Китай. В 1913 г. едет учиться в Германию. В 1915 г. перебирается в Лондон. В марте 1916 г. Чжан Цзюньмай по транссибирской железной дороге возвращается в Китай. В 1918 г. Чжан Цзюньмай, сопровождая Лян Цичао, путешествует по Европе. В 1923 г. Чжан Цзюньмай основывает в Шанхае колледж, который позднее стал именоваться Национальным Политическим университетом. В 1929 г., оставшись без работы, Чжан Цзюньмай отправляется на год в Йену (Германия) преподавать китайскую философию. С 1930 по 1933 г. он занимает должность президента Янцзинского университета. Во время длительного противостояния двух политических партий Гоминьдан и КПК Чжан Цзюньмай становится лидером «Третьей силы» — коалиции небольших партий, стремившихся занять позицию посредника между Гоминьдан и КПК. В 1946 г. он принимает активное участие в создании новой конституции Китайской республики. После установления в материковом Китае власти коммунистической партии Чжан Цзюньмай сначала эмигрирует в Индию, а уже оттуда в 1952 г. в США, где преподает и занимается научно-исследовательской деятельностью в университете Беркли вплоть до своей смерти в 1969 г.

Философская позиция Чжан Цзюньмая представляла собой попытку адаптации наследия классической немецкой философии (учения Гегеля и Канта) к полю конфуцианского философского дискурса. В целом в своих трудах Чжан Цзюньмай был склонен к компаративизму. Он полагал необходимым гармонизировать философское наследие востока и запада посредством приведения в соответствие философского понятийного языка. Компаративистское философствование Чжан Цзюньмая носило во многом наивный, некритический характер. Он находил соответствие между диахронными философскими системами: Канта и Ван Янмина, Мэн-цзы и Платона, Чжу Си и Аристотеля. В целом переводы, исследования и публицистические работы Чжан Цзюньмая преследовали цель интеграции китайской философской культуры в глобальный философский дискурс. Чжан Цзюньмай скептически относился к возможности возрождения конфуцианства в современном мире в полном объеме, полагая необходимость сохранения только конфуцианских норм межчеловеческих отношений.

Фэн Юлань родился в 1895 г. в семье землевладельцев из провинции Хэнань. Его отец был обладателем высшей ученой степени *цзиньши*. Ребенком Фэн Юлань учился в клановой школе, затем в средних учебных заведениях Кайфэна и Шанхая. В 1915 г. Фэн Юлань поступает в Пекинский университет на отделение китайской философии и заканчивает его в 1918 г. С 1919 по 1923 г. Фэн Юлань изучает западную философию в Колумбийском университете в США. Вернувшись в Китай, он становится профессором университета Чжунчжоу в Кайфэне, оттуда он переезжает в Гуанчжоу и, наконец,

получает приглашение в университет Яньцзин в Пекине. В 1928 г. его приглашают в пекинский университет Цинхуа. В 1931 г. выходит первый том «Истории китайской философии», сделавшей имя Фэн Юланя всемирно известным. В университете Цинхуа Фэн Юлань остается до 1952 г., пока университет не становится сугубо техническим высшим учебным заведением. После этого он переходит в Пекинский университет, в котором и преподает до своей смерти в 1990 г.

В отличие от большинства участников движения «нового конфуцианства» первого поколения Фэн Юлань не вел активной политической жизни, занимаясь исключительно научной деятельностью. Свою философскую позицию сам он характеризовал как «новое неоконфуцианство» (*синь лисюэ*). Фэн Юлань номинально позиционировал себя как продолжателя линии неоконфуцианского мыслителя XII в. Чжу Си в современности. Однако в его творчестве прослеживается значительное влияние западной философии — американского прагматизма и британской аналитической философии, а в поздние годы вынужден был перейти на марксистские позиции.

Философия Фэн Юланя предполагала разделение мира на две независимые: действительный материальный мир и логический мир истины. Мир чистой логики лежит в основе действительного мира и ему соответствует основополагающая категория неоконфуцианской философии — «принцип» (*ли*), а действительный мир — это мир «материальной силы» (*ци*), которая вместе с тем объясняется Фэн Юланем как чистая потенция. Мир «принципов» — един, а его манифестации — вариативны. Существование мира осмысляется в философии Фэн Юланя в духе китайской философской традиции как процесс ежедневного обновления и непрестанных перемен — перехода от беспредельного к великому пределу. Предельной целью процесса становления мира является достижение состояния «всеединства» (*дацюань*), в котором выполняется основной принцип буддийской школы Хуаянь.

Фан Дунмэй родился в 1899 г. в провинции Анхой в семье чиновника. Уже к 12 годам он с успехом завершил изучение классических конфуцианских канонов. В 1922 г. завершил обучение на философском отделении университета Цзиньлин в Нанкине. В 1920 г. Фан Дунмэй слушал лекции американского философа Дж. Дьюи, которые произвели на него сильное впечатление и пробудили интерес к западной философии. В 1923 г. Фан Дунмэй поступает в университет штата Висконсин, США, а затем получает степень в университете штата Огайо. С 1924 г. он преподает западную философию в ряде высших учебных заведений в Китае. После Второй мировой войны в 1948 г. Фан Дунмэя приглашают в Национальный Тайваньский университет в Тайбэе, где он работает вплоть до своей отставки в 1973 г. Фан Дунмэй неоднократно ездил читать лекции в США, где был известен под англизированным именем Thome H. Fang. Умер Фан Дунмэй в 1977 г., оставив после себя многочисленных учеников и обширное письменное наследие.

Философия Фан Дунмэя эклектична, ее цель — гармонизация различных философских позиций: западных, даосских, конфуцианских, буддийских. Центральным понятием философской теории Фан Дунмэя выступала категория «жизнь» (*шэн*). «Жизнь» как тотальная реальность, находящаяся в непрестанном процессе трансформации и эволюции, как он описывается в классической китайской «Книге перемен». Категория «жизни» соотносилась Фан Дунмэем с китайской традиционной концепцией Дао-Пути. В концептуализациях китайского философского наследия у Фан Дунмэя

особенно сильны следы влияния эволюционной теории Тейяра де Шардена (1885—1955).

Хэ Линь родился в 1902 г. в провинции Сычуань, в семье местного потомственного чиновника. Начиная с 8 лет начал получать традиционное конфуцианское образование в клановой школе. В 13 лет продолжал образование в столице провинции г. Чэнду. В 17 лет поступил в прославленный столичный университет Цинхуа, был учеником Лян Цичао. В 1926 г. для продолжения образования уехал в США, где изучал философию Спинозы и Гегеля. В 1930 г. стажируется в Берлинском университете. В следующем, 1931 г., вернулся в Китай и начал преподавать в Пекинском университете. Активно занимался политической деятельностью, учился в центральной партийной школе Гоминьдан. В 1949 г., когда на Пекин наступали войска КПК, несмотря на предложение Чан Кайши эвакуировать его, предпочел остаться в столице. С приходом к власти коммунистов внешне перешел на марксистские позиции, однако это не спасло его от гонений во время культурной революции. Хэ Линь был на два года выслан в провинцию Хэбэй для «трудового перевоспитания». Скончался Хэ Линь в 1992 г.

Через всю жизнь Хэ Линь пронес любовь к философии Гегеля и увлечение диалектическим методом. Его собственная философская позиция предполагала дополнение гегелевской диалектики основным постулатом неоконфуцианской школы сердца-сознания — интуитивным проникновением в истину, содержащуюся в индивидуальном сознании. Свою философию Хэ Линь называл «новое учение о сердце-сознании». По его мнению, сознание — это субстанция вещей, а вещи — лишь манифестация сознания. Хэ Линь также разрабатывал концепцию новой конфуцианской этики, которая должна была гармонизировать устои традиционной конфуцианской этики и западную идею свободной воли человека. Фактически она сводилась к элиминации «трех устоев» — принципов иерархического подчинения: «государь—подданный», «отец—сын», «старший брат—младший брат» и сохранению «пяти постоянств» — норм межчеловеческого общения: гуманности, долга, ритуала, мудрости и доверия.

Тан Цзюньи — один из ближайших учеников Сюн Шили — родился в 1909 г. в провинции Сычуань. Его отец учился у буддийского мастера Оуян Цзинъу, а затем работал преподавателем. В 1926 г. Тан Цзюньи поступил в Пекинский университет, где слушал лекции Лян Шумина. В следующем году он перевелся в Нанкинский Центральный университет. Именно там Тан Цзюньи прослушал курс философии «новой виджнянавады» Сюн Шили и стал его учеником.

В 1932 г. Тан Цзюньи закончил университет и возвратился на малую родину в г. Чэнду, столицу провинции Сычуань, где стал учителем. В 1933 г. он получает должность ассистента профессора в Центральном университете Нанкина. В 1944 г. Тан Цзюньи становится ординарным профессором. В июне того же года он вынужден уехать в Гонконг, где совместно со знаменитым историком Цянь Му и другими «новыми конфуцианцами» открывает Новоазиатский колледж. В колледже Тан Цзюньи возглавляет философское отделение. В 1957 г. Тан Цзюньи посещает США. В 1958 г. Тан Цзюньи стал одним из соавторов «Манифеста», объявившего миру о существовании движения «новых конфуцианцев». В дальнейшем Тан Цзюньи много путешествовал по США, Европе, Тайваню, Корее, Японии, выступал с чтением лекций. Умер Тан Цзюньи в 1978 г.

Основным мотивом философского творчества Тан Цзюньи было продолжение китайской гуманистической традиции, восходящей непосредственно к Конфуцию и Мэн-цзы. Ее отличие от европейского гуманизма Тан Цзюньи видел в постоянной направленности на моральную трансформацию личности, на самосовершенствование. Философское учение Тан Цзюньи базировалось на обобщении и анализе всего разнообразия философского и экзистенциального опыта человечества. В своей последней изданной при жизни работе «Жизненная экзистенция и духовный мир» (1977) Тан Цзюньи приводит концепцию девяти сфер существования: 1) сфера проведения различий между различными вещами; 2) сфера родо-видового различения; 3) сфера причин и следствий; 4) сфера рефлексии над данными чувственного опыта; 5) сфера рефлексии над рефлексией; 6) сфера морального взаимодействия; 7) сфера «возвращения к единому» (соответствует опыту западных монотеистических религиозных систем); 8) сфера абсолютной пустоты буддизма; 9) сфера «действия благой силы Неба» (высший уровень конфуцианской философии).

Сю Фугуань был сыном деревенского учителя. Он появился на свет в 1903 г. Окончил среднюю школу в г. Учан — столице родной для него провинции Хубэй. Поступил в Хубэйский государственный институт в 1923 г. В 1930 г. Сю Фугуань отправился в Японию для продолжения образования. Учился в университете Мэйдзи. В 1932 г., из-за начавшегося вторжения Японии в северный Китай, он вернулся в Шанхай и вступил в республиканскую армию Китая. Вскоре Сю Фугуань стал советником высших офицеров республиканской армии и к тому же на этой должности имел частые контакты с высшим руководством КПК. В 1943 г. Сю Фугуань становится советником лидера Гоминьдан Чан Кайши и тогда же знакомится с Сюн Шили. Встреча с прославленным мыслителем полностью переменила жизнь Сю Фугуаня. После окончания войны Сю Фугуань оставляет службу в ранге генерала и становится редактором гуманитарного журнала «Сюэюань юэкань», выходящего в Нанкине. В июне 1949 г. он перемещается в Гонконг, где основывает журнал «Демократическая критика». В 1961 г. Сю Фугуань отправляется на Тайвань и начинает преподавательскую деятельность в Национальном Чжунсинском университете, а затем в университете Дунхай в г. Тайчжун. Сю Фугуань становится широко известен на Тайване благодаря острой критике идеи вестернизации Китая, превалирующей в те годы в интеллектуальных кругах Тайваня. В конце жизни Сю Фугуань вернулся в Гонконг и преподавал в главном научно-образовательном центре «нового конфуцианства» Новоазиатском колледже. Умер Сю Фугуань в 1982 г.

Исследовательские интересы Сю Фугуаня лежали в основном в сфере этики. В своих работах он обосновывал различие китайской и западной этической философии. Конфуцианская этика, по мнению Сю Фугуаня, не подчиняется метафизике и религии, а представляет независимый и самодостаточный феномен. Большое внимание Сю Фугуань уделял политической деятельности, борьбе за распространение идеалов свободы и демократии в странах Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР).

Моу Цзунсань родился в провинции Шаньдун в 1909 г. в крестьянской семье. Но, несмотря на объективные трудности, смог получить образование и поступить в Национальный университет в Пекине. Во время учебы он увлекся западной и китайской философией. Моу Цзунсань закончил университет в 1933 г., будучи сторонником аналитической философии Рассела,

Витгенштейна, Уайтхеда. Еще в университете Моу Цзунсань познакомился с Сюн Шили и стал его учеником. Во время войны Моу Цзунсань был учителем в различных школах провинций Сычуань и Юньнань. После окончания войны он был приглашен в университет Чжунъян в Нанкине. С приходом к власти КПК в 1949 г. Моу Цзунсань перемещается сначала в Шанхай, затем в Гуанчжоу и, наконец, на Тайвань, где преподает в университете Дунхай. В 1961 г. Моу Цзунсань отправляется в Гонконг, работает сначала в Гонконгском университете, а затем в Новоазиатском колледже. В 1976 г. Моу Цзунсань возвращается на Тайвань и занимается преподавательской и научной деятельностью в Тайваньском университете вплоть до своей кончины, последовавшей в 1995 г.

Философская теория Моу Цзунсаня отличается наибольшей глубиной и проработанностью, по сравнению с учениями других представителей «нового конфуцианства». Созданная им «моральная метафизика» представляет собой переосмысление традиционной конфуцианской этики в свете трансцендентальной философии Канта. Кантовская философия представлялась Моу Цзунсаню пределом развития западноевропейской философской традиции. Его синтез китайской и западной философии базировался на необходимости введения в систему кантовской мысли проблемы интеллектуальной интуиции, отрицаемой великим немецким философом и вместе с тем являющейся основной проблемой восточной философии. Основные положения «моральной метафизики» Моу Цзунсаня сводились к следующим утверждениям: 1) приоритет морального знания и этического поведения над познанием вообще; 2) человеческая природа одновременно имеет ограничения и безгранична (первая сторона исчерпывающе проанализирована Кантом, а вторая раскрывается в восточной метафизике); 3) человек обладает уникальной способностью к интеллектуальной интуиции, раскрываемой в процессе духовного самосовершенствования.

Юй Инши — типичный представитель третьего поколения «новых конфуцианцев», получившего образования в США и связанного с американскими академическими кругами. Он родился в 1930 г. в Тяньцзине и провел детство в провинции Анхой. Юй Инши был в составе первого выпуска Новоазиатского колледжа в 1952 г. В 1962 г. получил степень Ph.D. в Гарвардском университете. И затем стал преподавать историю китайской интеллектуальной культуры в США — сначала в университете штата Мичиган, затем в Гарварде и Йеле, а начиная с 1987 г. — в Принстонском университете.

Юй Инши — вообще говоря не философ, а профессиональный историк культуры, ученик и последователь наиболее известного китайского историка XX в. Цянь Му. Вместе с тем Юй Инши значимая фигура в современном интеллектуальном дискурсе Китая. Автор концептуальных исследований о китайской культуре и конфуцианской традиции (*даотун*), во многом сформировавших критическую точку зрения на возможность возрождения конфуцианской традиции у представителей современного «нового конфуцианства».

Лю Шусянь родился в Шанхае в 1934 г. Его отец был выпускником Пекинского университета и близким другом Сюн Шили. Во время обучения в Национальном Тайваньском университете в Тайбэе Лю Шусянь стал учеником Фан Дунмэя. Затем Лю Шусянь преподавал в университете Дунхай в г. Тайчжун и поддерживал контакты с Моу Цзунсанем и Сю Фугуанем. В 1964 г. он поступил для дальнейшего образования в университет Южного Иллинойса, США, где изучал западную философию и христианскую тео-

логию. В 1981 г. Лю Шусянь возглавил философское отделение Китайского университета в Гонконге.

Лю Шусянь отстаивает необходимость для современного мира усвоения опыта китайской философии, в первую очередь конфуцианской этики. В своих работах, опирающихся на методологию аналитической философии и логического анализа языка, Лю Шусянь ищет способы модернизации конфуцианской этической философии, с целью привнесения этического измерения в глобальный философский дискурс. Именно в сфере этической мысли и решения проблем межкультурной коммуникации он видит роль конфуцианского наследия в современном мире.

Чэн Чжунъин родился в 1935 г. в Нанкине и в 1949 г. вместе с семьей бежал, спасаясь от коммунистов, на Тайвань. Здесь он поступает в Национальный Тайваньский университет, где становится учеником Фан Дунмэя. Затем Чэн Чжунъин изучает философию в США — в университете Вашингтон в Сиэтле и в Гарвардском университете (год окончания 1963). После чего принимает приглашение на работу от Гавайского университета, где преподает и занимается научной деятельностью.

Чэн Чжунъин разработал свою собственную философскую систему — «онтогерменевтику». Ее цель — создание глобальной системы философии, объединяющей сильные стороны западной и китайской философии. Чэн Чжунъин выступает за расширенный диалог между западной и китайской философией и полагает, что не стоит держаться за сохранение целостности конфуцианской традиции. Постконфуцианская философская система Чэн Чжунъина базируется на герменевтике субъекта. Субъект предстает в работах Чэн Чжунъина сложным комплексным феноменом, имеющем две основные составляющие: 1) временной аспект самоидентичности, ответственный за развертывание и функционирование основных структур индивидуальной психики, и 2) трансцендентальный аспект «я», осуществляющий этический выбор и определяющий грань между добром и злом. Оба аспекта субъективности неразделимы и не способны функционировать отдельно друг от друга. Любая ментальная и телесная деятельность человека фундирована в процессе самопознания. Таким образом, создание транссубъективной этики насущно необходимой современному человечеству, лежит через процесс самопознания и психофизического самосовершенствования.

Ду Вэймин является неформальным лидером третьего поколения «новых конфуцианцев». Он родился в 1940 г. в провинции Юньнань. Студенческие годы провел в университете Дунхай, где учился у Моу Цзунсаня и Сю Фугуаня. Окончив университет в 1961 г., он продолжил образование за рубежом в Гарвардском университете. Затем преподавал в Принстоне (1969—1971), в Беркли (1971—1981) и, начиная с 1981 г., в Гарварде. В течение 80-х гг. провел несколько лекционных туров, посвященных конфуцианству в Гонконге, Тайване, КНР и других странах. Особенно важными оказались его многомесячные поездки по КНР, предпринятые в конце 80-х гг., благодаря которым состоялось возвращение конфуцианства в актуальное поле философского дискурса КНР.

Основные проблемы, интересующие Ду Вэймина, — это популяризация конфуцианства на Западе и исследование будущих перспектив конфуцианской мысли в глобализирующемся мире. Главная идея философии Ду Вэймина — концепция «трех эпох» в истории конфуцианства. По мнению

этого исследователя, конфуцианство изначально было открыто для взаимодействия с иными культурами и религиозно-философскими системами. Нынешний этап в истории конфуцианства — это этап последовательного освоения западной культуры и западной методологии мысли. Конфуцианство благодаря своей открытости к влиянию всего нового и в том числе всего имеющего инокультурное происхождение может стать одним из ключевых формантов глобального философского дискурса в XXI в.

Китайский марксизм

Первые сведения о социалистических теориях в целом и марксизме в частности появились в Китае к началу XX в. Однако начало действительной полемики вокруг проблем марксисткой философии связано с октябрьской революцией 1917 г. в России, вызвавшей широкий резонанс в китайском интеллектуальном сообществе. В 20-е гг. XX в. в Китайской республике развернулась полномасштабная дискуссия о социализме и его применимости в китайских условиях. Во многом благодаря деятельности созданной в 1921 г. Коммунистической партии Китая (КПК), происходит популяризация марксизма. На первом этапе своего существования КПК практически полностью зависела от помощи Коминтерна, по этой причине в 30-е гг. XX в. развитие марксистского философского дискурса в Китае протекало параллельно соответствующему процессу в СССР. С конца 20-х гг. в Советском Союзе начинается процесс догматизации марксизма. Под жесткую критику подпадают альтернативные версии марксистской философии, прежде всего интерпретация марксизма, созданная акад. А.М. Дебориным. То же самое, но с некоторым запозданием происходит в Китае. Основная заслуга в ретрансляции марксисткой догматической философии в Китайской республике принадлежит **Ай Сыци** (1910—1966) — молодому интеллектуалу, получившему образование в Японии. Именно Ай Сыци принадлежат ставшие каноническими для КПК переводы классиков марксизма и основного категориального аппарата материалистической диалектики. Окончательное утверждение китайской версии ортодоксальной марксистской философии связано с выступлениями лидера КПК **Мао Цзэдуна** (1893—1976), состоявшимися в 1937 г. в университете Яньаня. Помимо сообщений, посвященных политико-экономической ситуации в Китае и тактическим проблемам политической борьбы, Мао тогда прочитал две лекции: «Относительно противоречий» и «Относительно практики», затрагивающих ключевые проблемы интерпретации марксистской философии.

Существенные концептуальные отличия между советской ортодоксальной трактовкой марксизма и вариантом, изложенным Мао Цзэдуном, отсутствуют. Однако существуют определенные нюансы философского языка, которые нельзя оставить без внимания. Дело в том, что формирование терминологического философского аппарата, необходимого для передачи западных философских категорий (объект, субъект, идея, материя и т. д.), завершилось лишь к началу XX в. Утвердившиеся в этот период китайские корреляты западноевропейских философских понятий несли в себе отпечаток традиционного философского дискурса старого Китая. Этот факт привел в том числе к качественному видоизменению базовых категорий диалектического материализма. В лекции «О противоречии» Мао Цзэдун среди шаблонных оборотов и цитат из Ленина, Маркса и Энгельса высказывает

нетривиальные мысли о применении диалектического метода в политике. По мнению лидера КПК, любое исторически сложившееся противоречие надо рассматривать как сложную комплексную проблему. У конкретной исторической и политической антиномии есть свои качественные характеристики и различные стороны, которые должны быть оценены. Кроме того, на практике человек всегда сталкивается не с одним противоречием, а с целым комплексом взаимопротиворечащих антиномий, среди которых необходимо выделить основное противоречие. Предложенная Мао Цзэдуном интерпретация диалектики делает акцент на противоречии и одновременно ослабляет момент диалектического синтеза, который предстает не как тотальное снятие антиномии, а только как определенная корреляция между противоположностями. В основу диалектического процесса вождем КПК были положены не отношения тождества и противоречия, а отношения подобия и различия, что является характерным для так называемого «коррелятивного мышления», присущего китайской философской традиции. Особенности своего диалектического метода сам Мао Цзэдун связывал с необходимостью отойти от абстрактных теорий и сообразовывать с конкретной политической практикой. В лекции «Относительно практики» Мао остановился именно на важности проверки любых теоретических конструкций конкретным опытом. Неотъемлемая связь познания и практики, знания и действия — еще один специфический для китайского марксизма акцент, восходящий к средневековой китайской философии. Неразделимость знания и действия — один из основных постулатов неоконфуцианской школы «сердца-сознания» (*синьсюэ*), доминировавшей в китайском интеллектуальном дискурсе в XVI – XVII вв.

После образования КНР в 1949 г. все философские дискуссии в Китае протекали в русле марксистской ортодоксии. Наиболее значимой дискуссией в период 50 – 60-х гг. XX в. стала проблема формационного подхода к истории Китая и так называемого «азиатского способа производства». Показательным для данного периода стал спор, разгоревшийся на страницах периодической печати между знаменитым философом Фэн Юланем и историком Ян Жунго о классовой принадлежности учения Конфуция. Если Ян Жунго стоял на ортодоксальной марксистской позиции, считая Конфуция выразителем точки зрения правящего класса рабовладельцев, то Фэн Юлань, пользуясь особой ролью, придаваемой в китайском марксизме противоречию, утверждал, что философия Конфуция отражала борьбу между противоборствующими силами, а не позицию конкретного класса. Субстантивация противоречия и политической борьбы и как следствие их оторванность от проблемы необходимости разрешения антиномий и установления классовой ангажированности — отличительная черта китайского марксизма.

Коренной перелом в процессе эволюции марксистской философии в Китае наступает после завершения *культурной революции* (1966 – 1976). Отправным пунктом нового марксистского дискурса в КНР стала статья «Практика — единственный критерий истины», опубликованная 11 мая 1978 г. в официальной газете КПК «Гуанмин жибао». Развернувшаяся вскоре после данной публикации дискуссия о «критерии истины» полностью переориентировала китайский марксизм. В основу новой интерпретации марксистского учения легли сочинения раннего Маркса, поиск первоначального марксизма. Согласно китайским исследователям раннего творчества К. Маркса,

изначальная позиция основоположника марксизма не может быть квалифицирована ни как диалектика, ни как исторический материализм. Ранний Маркс может быть понят только в рамках концепции «практического материализма». В основу подлинной марксистской теории должна быть положена категория «практики», имеющая тотальный характер и включающая не только внешний, но и внутренний мир — мир человеческих мыслей, желаний, устремлений и эмоций. Соответствующей ревизии подвергся и «основной вопрос философии» — вопрос о взаимоотношении бытия и сознания. По мнению современных китайских марксистов, эти категории не являются абстрактными и отстраненными. Сознание, по их мнению, это всегда социальное сознание, а бытие — социально опосредованное бытие. Из этого логически вытекает, что основным вопросом философии является не вопрос о соотношении бытия и сознания, а проблема взаимодействия социальной действительности и социального сознания, т. е. проблема практики, понимаемой максимально широко. Рост значимости и расширение поля значений понятия «практика», включившего всю сферу человеческой деятельности, привело к неизбежному процессу субъективации философии. Практика стала интерпретироваться как манифестация субъекта в различных сферах материальной, интеллектуальной и духовной жизнедеятельности.

К середине 80-х гг. XX в. в КНР обрел отчетливые очертания новый интеллектуальный дискурс, сформировавшийся в марксистском контексте, но максимально отдаленный от марксистской ортодоксии. Следствием логически вытекающего из данной метаморфозы философского поля стало формирование двух основных тенденций, определяющих современную китайскую философию: приоритетная ориентация на субъективный гуманизм и развитие науки и техники, понимаемых как необходимая составляющая марксистской практики.

Наиболее репрезентативной фигурой, представляющей современную китайскую постмарксистскую философию, является **Ли Цзэхоу** (р. 1930). Один из наиболее авторитетных мыслителей современного Китая Ли Цзэхоу полагает, что ядром марксизма является не классовая борьба, а развитие производительных сил. Соответственно, человек и используемые им орудия труда образуют единое сверхбиологическое тело, трансформирующее природу. Это положение, отстаиваемое современным китайским мыслителем, представляется отражением основного постулата китайской традиционной философии: «Небо и человек соединяется в одно». В данном аспекте постмарксизм в версии Ли Цзэхоу смыкается с «новым конфуцианством». Целевая ориентация постмарксистской философии также близка к целям современного конфуцианства. Ли Цзэхоу в качестве основных аксиологических доминант перечисляет: свободу человека, демократию и науку. Единственное отличие от концепции «трех преемств» Моу Цзунсаня — понятие «свободы человека», заместившее конфуцианскую этику.

Литература

Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001.

Буров В.Г. Современная китайская философия. М., 1980.

Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.

Китайская философия и современная цивилизация: Сборник статей. М., 1997.

Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток—Запад. СПб., 2004.

Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996.

Мао Цзэдун. Относительно противоречий // Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 2. М., 1953.

Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001.

СОВРЕМЕННАЯ ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Поскольку философия представляет собой не только совокупность соответствующих концепций, но также особый вид деятельности и социальный институт, то говорить о современной философии в Индии невозможно без учета характеристик деятельности ее создателей и их положения в обществе. Сегодня в Индии философия в общественном сознании имеет чрезвычайно высокий статус. Он обусловлен, с одной стороны, тем, что она является преемницей мировоззренческих учений, создававшихся еще на заре индийской цивилизации, уже тогда названных «священным знанием» и сакрализованных. С другой стороны, ее значимость обусловлена отношением к ней власти Республики Индия, видящей в философии источник идей для социальных, экономических и культурных преобразований и важное средство для формирования общегосударственной идеологии, которая поможет сплавить множество населяющих страну этносов в единую индийскую нацию.

Одним из терминов, соответствующих западному термину «философия» в языке классической индийской учености санскрите, как известно, называется термин «да́ршана» (букв. «видение [духовным зрением]»)[1]. Из санскрита слово вместе с его традиционным смыслом перешло в современные индийские языки (например, в хинди). Соответственно этимологии термина, философами в современной Индии считают не только профессионалов, занимающихся комментированием канонических санскритских текстов или преподающих философию в светских университетах (индийских или зарубежных)[2], но также «визионеров» — мудрецов, наделенных способностью прозревать высшую истину и у́чащих ей. Учения таких духовных учителей, в которых в Индии никогда не было недостатка, Сатчидананда Мурти (род. 1924) удачно назвал «народной философией»[3]. По роду

[1] Большую роль в сближении смыслов терминов «даршана» и «философия» сыграл С. Радхакришнан. В своей «индийской философии» (*Радхакришнан. 1993.* Т. I. С. 31) он рационализировал смысл термина «даршана» и указал сходства функций философии и даршаны в культурах, отметил, что Бог (Абсолют) и связанные с ним проблемы всегда присутствовали в обеих традициях. При всем их сходстве «философия» и «даршана», признают историки философии, — далеко не одно и то же. А. Рой отметил существенную разницу между ними в целевых установках: философия с древности была ориентирована на рациональное познание сущности своего объекта; даршана — на «погружение» в объект, «вживание» в него. С точки зрения даршан процесс постижения объектов представлял собой «единство бытия и познания». Субъект не только познает, но и «отождествляет себя с истиной» (*Рой. 2005.* С. 253). Другим соответствием термину «философия» считают «анвикшики» (букв. «после-видение», «изыскание», «исследование», «усмотрение»).

[2] В XX—XXI вв. очень многие индийские философы приглашались в зарубежные университеты для чтения лекций по традиционной философии: С. Радхакришнан, Б.К. Матилал, Дж. Н. Моханти, Сурендранатх Дасгупта, Рама Рао Папу, Р.М. Панникар, Ариндам Чакроборти, Абу Сайед Айюб и др.

[3] *Мурти. 1991.* С. VII.

понятий «народные философы» могут быть создателями сект и ашрамов[1] для своих последователей (как Сахаджананда), политическими деятелями — «революционерами» (как Свами Сахаджананд Сарасвати), писателями и поэтами (как Рабиндранат Тагор), а могут быть просто Учителями жизни (как Ошо или Кришнамурти Джидду). Индийцы делят своих философов также на тех, кто хорошо знает классическое наследие и считает, что Индии не нужны «вливания» из чужих интеллектуальных традиций; тех, кто является знатоками западной философии и полагает, что индийская философия ничего не может дать западной; и, наконец, тех, кто как Ауробиндо Гхош и С. Радхакришнан, хорошо знаком с обеими традициями и старается приложить западные модели и инструменты для решения индийских проблем. Именно с их творческим потенциалом связывают изменения в индийской философии[2].

В индийской историко-философской литературе нет единой точки отсчета для начала отечественной «современной философии»[3]. Наиболее обоснованной в этом вопросе представляется позиция известного индийского мыслителя, писателя и политического деятеля **Хумаюна Кабира** (1906—1969), предложившего начать ее с 1925 г. — года основания *Индийского философского Конгресса* (ИФК), созванного по инициативе Нобелевского лауреата, поэта, писателя и мыслителя **Рабиндраната Тагора** (1861—1941) и выдающегося философа и политического деятеля **Сарвепалли Радхакришнана** (1888—1975). Действительно, институализация философии стала знаковым событием, закрепившим достижения теоретической и практической работы философов, признанием ее значимости в новых социально-исторических условиях. И хотя Конгресс не открыл принципиально новых тем философского вопрошания[4], его роль в философской жизни трудно переоценить. На ежегодных сессиях[5] ИФК философы со всей страны стали иметь возможность личного общения и открытого обсуждения волнующих их проблем. Регулярность сессий стимулирует академических философов, работающих в системе образования, заниматься исследовательской деятельностью и докладывать результаты коллегам, получая от них оперативные оценки. Выбирая для своих сессий темы лекций и пленарных заседаний, тематику секций, ИФК направляет размышления философов на решение актуальных проблем. С середины XX в. (с обретением Индией независимости в 1947 г.) ИФК всемерно поддерживается правительством Республики Индия[6].

---

[1] Духовных обителей.

[2] *Паннирсельвам. 2008.*

[3] О дискуссии по проблеме см.: *Литман. 1985.* С. 16—17, а также: *Паннирсельвам. 2008.*

[4] На первой сессии ИФК было организовано пять секций: логики и метафизики, индийской философии, истории философии, этики и философии религии, созданных по принципу структуризации западной, а не традиционной индийской философии. Их создание отразило тот факт философской жизни, что освоение западной философии уже приняло в Индии заметные масштабы и что индийская мысль хочет быть понятой на Западе. Каждый год Конгресс собирается в разных городах Индии. В нем принимают участие как профессиональные, так и непрофессиональные философы из Индии и других стран, приглашаются на Конгресс и студенты. На Конгрессе традиционно читаются лекции выдающимися философами по веданте, по буддизму, джайнизму, шиваизму, по гуманизму, гандизму и веданте.

[5] Только в 1942 г. сессия Конгресса не проводилась.

[6] Бриллиантовый юбилей ИФК (1985 г.) в Нью Дели открывал председательствующий на Конгрессе президент Индии К.Р. Нараянан.

Получение Индией независимости и принятие в 1950 г. Конституции, определившей демократическое государственное устройство страны, какого раньше здесь никогда не было, «превратили застоявшуюся и порабощенную страну в прогрессирующую и динамичную нацию, которая впервые за последние два столетия свободна выбирать собственные формы управления и формировать свою судьбу»[1]. Названные события оказали огромное влияние и на современную философию: во второй половине XX в. она также стала еще более динамичной, быстро отзываясь на вызовы времени и включая в свой кругозор новые проблемы для обсуждения. Этому в значительной мере способствует созданный в 1977 г. по инициативе членов ИФК К. Сатчиданады Мурти и Д.П. Чаттопадхьяи новый философский орган при Министерстве развития человеческих ресурсов — Индийский Совет по философским исследованиям (ИСФИ). Совет координирует философскую жизнь страны, предоставляет гранты для проведения работы в приоритетных областях (в частности, для переводов философских текстов, создававшихся в региональных школах на различных языках, для поддержки молодых ученых), содействует международному сотрудничеству в сфере философии и образования.

Определить наиболее влиятельных современных философов, приоритетные направления исследований и актуальные проблемы позволяет знакомство с публикуемыми материалами сессий ИФК, многочисленными публикациями ИСФИ, изданными сборниками статей ведущих мыслителей, такими как «Современная индийская философия» (1936 г. и 1952 г.), «Современная индийская философия. Выпуск второй» (1974), очерки состояния философии в XX в.: принадлежащий Х. Кабиру «Философия середины столетия. Обзор» (в 4 томе опубликованной во Флоренции «Философии середины столетия», 1959); К. Дамодаран. «Индийская мысль. Критический очерк» (1967); Лал Б.К. «Современная индийская философия» (1973; 1978) и очерк Дая Кришны «Развитие индийской философии с XVIII в.», приводимый в десятом томе проекта Д.П. Чаттопадхьяи «История науки, философии и культуры индийской цивилизации» (2002).

Для российских читателей современная философия Индии стала более доступной с 1986 г., когда перестройка открыла доступ к сочинениям, ранее находившимся в спецхранах. Однако развитие философской мысли в последней четверти XX в. и начале нынешнего все еще нельзя назвать достаточно представленным в России. Его освоению препятствует главным образом языковой барьер: в Индии публикуется много философской литературы, философское творчество осуществляется на многих языках, а на русский язык переводится ничтожно мало, и, в основном, не серьезные исследования, а книги с популярным изложением йоги, сектантских модернизаций веданты или буддизма. Среди немногочисленных русскоязычных академических работ по современной индийской философии следует назвать книгу А.Д. Литмана «Современная индийская философия» (1985), статьи О.В. Мезенцевой «Индийская философия Нового и Новейшего времени» (Новая философская энциклопедия. 2000) и «Современная индийская философия» (Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. 2005), главу М.Т. Степанянц «Восточные традиции и современность» (История философии: Запад – Россия – Восток, 1998), очерк М.Т. Степанянц и В.К. Шохина

---

[1] *Murty K.S., Rao K.R.* Preface // CIPh. C. V.

«Индийская философия в исторической ретроспективе» (Индийская философия: энциклопедия, 2009); главу С.Л. Бурмистрова по индийской традиции в учебнике «История философии» (под ред. А.С. Колесникова, 2010).

Современная индийская философия является преемницей классических систем (даршан), наследие которых она бережно хранит и творчески перерабатывает, приспосабливая проверенные веками концепции для решения острых проблем современности. Эта тенденция модернизации является не новой, но сохраняется как органическое продолжение наработок предшествующей философии индийского Возрождения и Просвещения XVIII – XIX вв. Вместе с тем, современные философы с большим интересом относятся к западной философии, ассимилируют ее идеи и методологию, что сделало индийскую философскую традицию современного периода мультипарадигмальной и легализовало в общественном сознании светскую философию. Оба новых качества (легализация светской философии и мультипарадигмальность) можно считать отличительными признаками современной индийской философии.

В зависимости от применяемых философами методологических парадигм в современной профессиональной философской мысли Индии можно выделить два большие направления: философию традиционных школ (джайнскую, вайшешику, ньяю, санкхью, йогу, мимансу и веданту) и академическую философию. В традиционных школах знатоки санскрита-пандиты следуют классическим образцам философского творчества (комментируют базовые тексты); академические философы, зачастую сохраняя автохтонные метафизические положения (большая часть — веданты, меньшая — чарвака-локаяты), используют методологию различных западных течений и школ (аналитической философии, марксизма, экзистенциализма, философской герменевтики и т. п.), которые применяют как для исследований индийского наследия, так и для решения актуальных мировоззренческих проблем на уровне государства и на глобальном уровне.

Приводимые в очерке **Дая Кришны**[1] пространные списки учителей традиционных школ, в которых можно найти и современных[2] мимансаков, санкхьяиков, учителей йога-даршаны, найяиков, ведантистов, учителей вишишта-адвайты, двайта-веданты и джайнов, говорят о том, что опасения известного американского индолога Карла Поттера о возможной потере интереса индийцев к своей традиции[3] не оправдались. Однако традиционная философия в XX в. не осталась без изменений. Дая Кришна отмечает, что написанные в прошлом веке комментарии на классические тексты несут следы влияния западной методологии, что ньяя и вайшешика практически слились (при том, что найяиками было написано много работ с позиций онтологии вайшешиков, но обсуждаемые в них проблемы были не теми же самыми, какие волновали вайшешиков ранее)[4]. Миманса также практически слилась с ведантой. Поскольку особенно длинными являются списки найяиков и джайнов, а список буддистов вообще отсутствует, можно сделать вывод, что школы ньяи и джайнизма в наше время более популярны в сравнении с другими школами, а вот индийский буддизм после закрытия в

[1] *Дая Кришна. 2006.*
[2] Там же. С. 345 – 361.
[3] *Поттер. 2002.* С. 257.
[4] *Дая Кришна. 2006.* С. 336.

XIII в. центра теоретических разработок буддизма Наланды лишился своей школы в стране. Сегодня в Индии автохтонный буддизм существует[1], но не как философская, а как чисто религиозная традиция; сочинения буддийских философов являются не объектами традиционного комментирования, но объектами исследования для историков философии. Зато большую активность развивают школы тибетского буддизма, который Правительство Индии приютило в городе Дхарамсала (штат Химачал-Прадеш) после бегства из Тибета в 1959 г. Далай-ламы XIV. Буддийская философия в современной Индии стала также источником для необуддийских учений, преследующих, в первую очередь, социально-политические цели. Одной из таких необуддийских интерпретаций стала наваяна («новая колесница», «новый путь») Б.Р. Амбедкара.

Что касается теоретического развития джайнизма, то большинство его идеологов считают, что ничего значительного после трудов Яшовиджайи (XVII в.) в их школе не появилось.

В академической философии, носителями которой являются философы, прошедшие обучение в учебных заведениях европейского типа, как правило, сами преподающие в колледжах, институтах, университетах и ведущие собственные теоретические исследования, можно различить несколько проблемных областей: история философии (индийской и зарубежной), онтология, эпистемология и логика, философия религии, компаративистика (чрезвычайно популярны сегодня изыскания в сфере компаративной логики, в частности интерпретации логики навья-ньяя средствами математической логики[2]), антропология, философия науки, философия образования, философская методология, социальная философия, этика, эстетика. На философских форумах рубежа XX – XXI вв. профессиональные философы все больше места отводят обсуждению проблем общеиндийской национальной идентичности в эпоху глобализации, аутентичных ценностей в мульти-полярном мире, экологическим и гендерным проблемам, а также проблемам межкультурного диалога.

В области истории философии признанными авторитетами являются С. Радхаришнан, С.Ч. Чаттерджи, Н.К. Девараджу, Сурендранатх Дасгупта, Дайя Кришна. Международное признание **Сарвепалли Радхакришнана** (1988 – 1975) связано не только с его философской, но не в последнюю очередь с его политической деятельностью[3]. Его вкладом в историю философии стали опубликованная в 1923 – 1927 гг. в Лондоне и затем переведенная на многие иностранные языки двухтомная «Индийская философия» и прочитанные в компаративистском ключе циклы лекций в крупных университетах Англии, США, Японии, Китая, Южной Африки, в которых он сравнивал духовные традиции Индии и Запада. Историко-философская концепция С. Радхакришнана строится на признании эволюции мировой философской

---

[1] В Индию буддизм вернулся в XIX в., благодаря усилиям монаха из Шри-Ланки Анагарики Дхармапалы, создавшего для новой популяризации буддийского вероучения в 1891 г. миссионерское общество Маха Бодхи.

[2] На рубеже XX – XXI вв. интерес к ней стали испытывать современные индийские логики и математики, считающие ее наиболее подходящей для создания языков программирования (для них ведутся специальные семинары и читаются курсы в Центре исследования языковых технологий в Хайдарабаде, Институте математических наук в Ченнае и др.).

[3] В 1949 – 1951 гг. он бы послом Республики Индия в СССР; в 1952 и 1957 гг. — вице-президентом Республики Индия; в 1962 – 1967 гг. — Президентом Индии.

мысли в сторону монистического идеализма, принимающего вид различных философских систем. В Индии вершиной этого процесса мыслитель считал адвайта-веданту, в западной философии самым близким ее аналогом — абсолютный идеализм Гегеля. Он выступил также с собственным вариантом «философии всеединства» — концепцией «идеалистического монизма» (или «религии духа»), синтезирующей идеи адвайта-веданты Шанкары, западного идеализма и достижения современного естествознания в проекте будущей Цивилизации. Эта концепция эмоционально и образно излагается в многочисленных статьях и книгах философа, таких как «Кальки́, или будущее цивилизации», «Мои поиски истины», «Идеалистическая точка зрения на жизнь», «К новому миру», «Религия и общество».

Согласно С. Радхакришнану, в природе, сотворенной единым нематериальным Абсолютом (называемым Брахманом, реже — Атманом), наука повсюду обнаруживает постоянную активность, ведущую к совершенствованию, постоянный прогресс. Человеческое общество — часть природы, прогрессивное развитие характерно и ему[1], но прогресс цивилизации имеет не научно-технический характер, — это духовный прогресс. Его цель: преодоление разобщенности, разорванности мирового целого на всех его уровнях (от отдельного человека до Вселенной), обретение свойственного Абсолюту единства, которое С. Радхакришнан толкует как объединение человечества. На реальность названной цели указывает хорошо заметная тенденция к функционированию человечества как единого организма в самых различных областях жизни: в науке, технике, сфере управления, в области права, административного устройства, экономических институтах[2].

С философской точки зрения человечество — одна семья с единой судьбой, хотя исторически на Земле люди были разделены. Каждая цивилизация выработала свое представление о человеке и его жизни, настаивала на собственной монополии на истину, что порождало постоянные конфликты. В XX в. впервые население планеты получило возможность реально объединиться и стать единой человеческой расой. Предпосылками интеграции стали наука, техника и экономика. Однако проявившееся единообразие носит чисто внешний характер: «Унифицировано тело человечества, но у него нет пока единой оживотворяющей души. Мир не является единым сознанием»[3]. Подлинное объединение людей невозможно без изменений в их сознании, в их отношении друг к другу, без культурного синтеза. Словом, новый общественный порядок невозможен без создания нового человека. Сформировавшийся на Западе материальный, экономический человек смеется над духовными ценностями и идеалами, но он, как правило, духовно спит, мало цивилизован, отчужден от других людей и от своей деятельности, вечно озабочен и несчастен[4]. Человек будущей Цивилизации вероятнее всего будет жить в демократическом обществе, он будет активно мыслящей личностью, широко образованной, наделенной правами и обязанностями, имеющей достойные материальные условия, но не делающей богатство фетишем, «пропуском на небеса». Новый человек будет обладать сильным социальным чувством, уважать права и культурные традиции дру-

[1] *Радхакришнан. 1983а.* С. 15.
[2] *Радхакришнан. 1956.* С. 6.
[3] Там же. С. 7.
[4] Там же. С. 18—21.

гих людей, будет, несомненно, религиозен, но не фанатически, а в лучшем смысле слова: верящим в существование Высшего существа, смысл своей жизни и жизни мира.

Разобщенность духовной жизни также поверхностна и со временем будет преодолена. Исторически противопоставлявшиеся друг другу религия, наука и философия, различные формы религии, по своей глубинной сути не противоречат друг другу. Для религии и науки общим является признание единства мира и опора на опыт (в первом случае — на духовный опыт сверхприродного мира, во втором — на опыт физического мира). С. Радхакришнан отмечал, что эмпиричность особенно характерна восточным религиям, индуизму и буддизму, поскольку они делают акцент не на Боге, а на духовном опыте, что более рационально и гуманистично. Для религии и философии общим является стремление к познанию Абсолюта, свободы и бессмертия, хотя и разными средствами: философия делает упор на рациональные средства, религия доверяет сверхразумной и невербализуемой интуиции. Различаются они и по своим социальным функциям: философия выполняет критическую функцию и стимулирует появлению нового, религия — консервативную и способствует стабилизации. Впрочем, такое разделение сложилось только в западной культуре. Индийские даршаны не разделили религиозную и философскую составляющие, поэтому считали необходимыми оба средства (разум и сверхразумную интуицию) и выполняли обе функции: стабилизирующую и критическую, стимулирующую появление нового. Различия между рациональным и сверхрациональным познанием не столь уж велики, ибо и рациональное знание символично, не открывает подлинной реальности. А поэтому у нас нет причин для раздоров из-за каких-то теорий или религиозных доктрин: ...доктрины, которые мы допускаем, и философия, которую признаем, значат не более, чем язык, на котором мы говорим, и одежда, которую носим»[1].

Существование в мире множества религий, расхождения между которыми часто становились причиной кровопролитных конфликтов, философ объясняет несовершенством знаний о Высшей реальности. На самом деле различные религии не являются соперницами или конкурентами, но трудятся над решением одной и той же задачи — ведут к Абсолютной реальности. Во всех религиях проповедуется любовь к ближнему. Нужно бережно относиться к истинам всех религий, нужно быть терпимым и стараться понять их, потому что все они — богооткровенны.

Сущностное единство различных религий приведет объединенную Цивилизацию будущего к созданию «универсальной религии», универсальность которой будет означать, как считал С. Радхакришнан, «не бесконечное единообразие, но органическое единство, в котором мы обретем полное сочувствия понимание и будем высоко ценить другие религии»[2], и каждый человек будет иметь полную свободу верить и отправлять культ так, как считает нужным[3].

Профессор **Дайя Кришна** (род. 1924) не ограничивается изысканиями только в сфере истории философии, но именно здесь он проявил себя особенно ярко, предложив пересмотреть объяснительные схемы и оцен-

[1] *Радхакришнан. 1958.* С. 317.
[2] *Радхакришнан. 1983а.* С. 78.
[3] *Радхакришнан. 1956.* С. 43—44.

ки индийского философского наследия[1]. В эссе «Три мифа об индийской философии»[2] он присоединяет свой голос к хору тех современных индийских философов, кто критиковали устоявшиеся неадекватные представления о ней как о спиритуалистической и традиционалистской (следующей авторитетам священных текстов). Кроме двух названных, Д. Кришна относит к числу мифов об индийской философии представление о ее «школьном» характере, т. е. о систематическом характере учений, укладываемых в рамки девяти основных систем — чарвака, джайнизм, буддизм, санкхья, веданта и т. п. Эти мифы порождают, считает Д. Кришна, две несостоятельные концепции индийской философии — К. Поттера и К. Бхаттачарьи, в которых индийская традиция предстает скорее как музейный экспонат, а не живое мировоззрение. Критическое переосмысление традиционных текстов должно привести к отделению «фигур речи», в которых обещается достижение освобождения через приобщение к знанию системы категорий даршан, от подлинного смысла учений и к признанию того, что индийская философия ничем не отличается от западной. Для обоснования последнего тезиса Дайя Кришна напоминает, что в индийской культуре (в «Махабхарате», «Законах Ману», «Артхашастре») использовался еще один термин для обозначения теоретической рефлексии — анвикшики (буквально — «после-видение», «изыскание», «исследование»), и он гораздо больше соответствует термину «философия».

Работы философа и логика **Бимала Кришны Матилала** (1935—1991), получившего признание и известность не только в Индии, но и на Западе, дают характерный пример современных тенденций в индийской компаративистике. Факты его биографии (владение санскритом с раннего возраста, степень (*упадхи*) мастера индийской логики (*таркатиртха*) и защита докторской диссертации по навья-ньяе в Гарварде) говорят о том, что он одинаково хорошо ориентировался и в индийской, и в европейской философии. В качестве носителя индийской традиции его приглашали читать лекции во многие западные университеты. Он многое сделал как для разрушения распространенных на Западе предрассудков об отсутствии в Индии «позитивной и критической философии»[3], так и для решения проблемы метода философской компаративистики. Б.К. Матилал указал на недостатки предшествующей индологии, понимавшей «сравнительный метод» как совокупность «этнографических» и «филологических» приемов[4] и сформулировал ряд принципов современного философского кросс-культурного исследования, целью которого считал установление диалога между древней индийской и современной западной философиями. В числе главных принципов — требования основывать изложение индийских учений на оригинальных текстах, делать их понятными западному читателю. Для достижения понимания вполне допустимо использовать методы реконструкции и интерпретации индийских концепций в западных терминах, но при этом необходимо держаться как можно ближе к смыслу, который вкладывал в оригинал сам автор.

Обоснованный Б.К. Матилалом новый метод компаративистики является сочетанием филологического и философского анализа оригинальных

[1] *Шохин В.К.* Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию // ЖТ. С. 114.
[2] *Дайя Кришна. 1992.*
[3] *Матилал. 2005.* С. 9.
[4] *Матилал. 1998.* С.10.

текстов. Его применение предполагает, с одной стороны, изложение содержания автохтонных концепций, исследование смыслов исходных санскритских терминов и их толкований в индийской традиции, с другой — интерпретацию и реконструкцию концепций индийских мыслителей в западных терминах, поиски таких аналогов специальных терминов в западной традиции, которые ближе всего подходили бы по смыслу индийским. В качестве средства философского анализа индийский мыслитель использовал аппарат аналитической философии и логики У.В. Куайна, П. Стросона, М. Даммита, Д. Дэвидсона, поскольку расценивал всю индийскую философию как аналитичную.

Б.К. Матилал активно применял индийский материал для разработки новой эпистемологии понимания — идеала науки, появившегося в неклассической методологии науки. Он отметил расширение значения термина «понимание» в связи с ростом социально-антропологических и этнографических исследований[1], претендующих на беспредпосылочное (commitmentless), свободное от предубеждений (belief-free) понимание иной культуры, якобы достигаемое через самоописание культуры. В классической науке предполагалось, что «беспредпосылочное» знакомство с иными культурами должно было вывести мировоззрение «информируемого» за пределы единого и единственного мировоззрения его собственной культуры. Означенная цель оправдывала введение этнографии с ее описательным методом в XVIII в., но теперь, утверждал Матилал, «этнография» без натяжек может считаться «шагом назад» и «софистикой», поскольку ее претензии «понять и проинтерпретировать даже часть систем туземных верований, выраженных в их собственных высказываниях, без установления условий, при которых эти высказывания истинны»[2], не оправдываются. «Беспредпосылочное» этнографическое описание на самом деле является своего рода «разновидностью релятивизма»[3] и не идет далее декларации того, что, например, системы инокультурных верований истинны в этих культурах, но не в нашей. На самом деле в компаративных исследованиях мы имплицитно используем, по крайней мере, одну предпосылку: мы приписываем рациональные основания поступкам и мыслям носителей иной культуры[4].

Этнографический метод не срабатывает и потому, продолжает Б.К. Матилал, что опирается на старое, классическое, неопределенное понимание термина «понимание». Новое понимание, разрабатываемое в современной эпистемологии, строится на уточнении значений глагола «понимать», среди которых встречаются значения: «знать и принимать сущность значений» некоторого утверждения или сущность объекта[5]. Под «значениями» имеются в виду не только предметные, но и истинностные значения высказываний о культуре. Основанное на принятии не только предметного, но и истинностного значения, «знание сродни верованию в истинность», и без учета истинностных значений высказываний их понимания достичь нельзя[6]. Очень часто в процессе реальной коммуникации люди понимают предметные значения, но не принимают истинностных значений некоторых выражений.

[1] *Матилал. 1994.* С. 347.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 350.
[4] Там же. С. 348
[5] Там же.
[6] Там же. С. 355

Этнографическое «знание» также может состоять из высказываний, истинность которых игнорируется. Например, можно перевести предложение: «Вы должны мне миллион долларов» на санскрит, но при этом не считать его истинным. Можем ли мы сказать, что переводчик выразил полностью свое понимание всех интенций этого высказывания? Конечно, нет. Его перевод дает пример простого понимания и ярчайший пример этнографического «знания». В современной эпистемологии понимание предстает как сложный, многоуровневый процесс, при этом всегда субъективный. Понимание является второй стороной коммуникации — процесса передачи значений, которая, в свою очередь, не объективна, поскольку зависит от контекста. Учитывая все сложности «понимания» высказываний иной культуры, в наших исследованиях для достижения подлинного понимания мы сначала должны проанализировать сказанное с точки зрения того, что говорящий намеревался сообщить, а затем — с точки зрения того, что мы можем вывести из сказанного[1].

Не менее выдающейся фигурой в современной индийской философии является близкий друг Б.К. Матилала **Джитендра Натх Моханти** (род. 1928). Он изучал философию в Индии (ньяю) и в Геттингене (феноменологию) и внес вклад в развитие и феноменологии, и индийской философии. В своих феноменологических исследованиях, реализующих программу Э. Гуссерля, Дж.Н. Моханти отметил у учителя наличие двух прямо противоположных тенденций: попыток решить проблему познания сущности феноменов и проблему значений языковых выражений, которые не могли быть решены вместе, потому что приводили к релятивизму и скептицизму в отношении научного и философского знания. Индийский мыслитель предложил свой вариант феноменологии, исключивший одну из альтернатив, между которыми колебался Э. Гуссерль, и открывающий выход из релятивизма и скептицизма. Он писал, что феноменология не является больше наукой, описывающей сущность, но «радикальной попыткой разъяснять значения»[2]. Дж. Моханти подчеркнул, что оптимизм ранней феноменологии добраться до «сущности» феноменов, исключая из их описания все «относительное», был преждевременным, поскольку не существует одного «жизненного мира» для разных культур. В качестве предпосылок всякого философского исследования необходимо принять факт культурного плюрализма и множественности миров, невозможность создать какой-либо вариант чисто монистической метафизики. Названная предпосылка, с точки зрения Дж. Моханти, не должна стать препятствием межкультурного диалога, поскольку различные точки зрения не настолько различны, что совершенно несоизмеримы. Он предлагает занять среднюю позицию между крайностями несоизмеримых миров (воссоздаваемых в различных языках, концептуальных схемах и культурных традициях) и простой абсолютизацией одного мира, ведущей к перераспределению значений истинности. Каждый мир имеет свою ноэматическую (знаковую) структуру. Все акты интерпретации (ноэзис), принятые в данном сообществе, коррелируют с этой структурой, поэтому корреляция ноэмы и ноэзиса в концепции Дж. Моханти приобретает нерелятивистский характер[3].

---

[1] *Матилал. 1994.* С. 348.
[2] *Моханти. 1978.* С. 310.
[3] *Молл. 1991.* С. 96.

Мыслитель также предложил новые трактовки гуссерлевских понятий трансцендентальной субъективности и феноменологической рациональности. Если Э. Гуссерль определял трансцендентальную субъективность как «жизнь трансцендентального опыта», то Дж. Моханти, исходя из двух выделенных им пониманий категории «сущность» (эйдетического и эмпирического), говорил, что трансцендентальная субъективность есть, с одной стороны, «чистый эйдос», и ее можно рассматривать как квинтэссенцию эмпирического сознания без индивидуальных особенностей. С другой стороны, она есть сфера конкретного опыта. В его концепции, таким образом, снимается противоречие между трансцендентальным сознанием и индивидуальным эмпирическим сознанием, они провозглашаются одним и тем же сознанием, но трансцендентальное «свободно от связей с миром в смысле осознания собственных функций самоинтерпретации и обозначения, а, следовательно, и конституирования себя и своего мира»[1]. Феноменологическая рациональность, писал индийский философ, не является формально-математической рациональностью, выражающей себя в логических формализмах, семантике, формальной онтологии или математике, поскольку перечисленные формы рациональности пусты, пока их абстракции лишены всякого содержания. Помимо логико-математической рациональности есть еще противостоящие ей антропологическая, локальная, культурная рациональности. Феноменологическая рациональность не может довольствоваться содержанием какого-либо одного из видов. Она усматривается в коммуникативной деятельности, направленной на выработку единого понимания на основе различных пониманий. Единое понимание должно создаваться без насилия над разнообразием, мягко и терпеливо. Такого рода рациональность примиряет перцептуальную и коммуникативные модели, находится где-то посредине[2].

Дж.Н. Моханти был солидарен с Б.К. Матилалом в том, что Запад недооценивает рациональную составляющую индийской интеллектуальной традиции и необходимы новые методы кросс-культурных исследований. В своих историко-философских изысканиях он реинтерпретировал историю индийской мысли как преимущественно рационалистическую[3].

В индийской философии науки, интерес к которой возрос после 1947 г., представленной множеством имен (таких как Ч.Т.К. Чари, П.Ч. Чаудхури, А. Рахман, Б.В. Суббарайапп, С. Сингх, С. Как) отмечают наличие двух тенденций[4]. Первая, у истоков которой стоял основоположник индийской философии науки Правас Дживан Чаудхури (1916—1961) и защищаемая, в частности, Т.Р. Сешадри, исходит из характерного для западной философии понимания науки как символического знания. Но главная проблема, на решении которой сосредоточиваются ее носители, автохтонная, ведантистская: проблема обоснования отсутствия принципиальных различий между научным познанием мира и метафизическим познанием Абсолюта.

Вторая тенденция связана с изысканиями профессиональных ученых, вышедших на философские проблемы в своих специально-научных сферах деятельности. Ярким представителем названной тенденции стал биохимик

[1] *Моханти. 1978.* С. 310.
[2] *Молл. 1991.* С. 106.
[3] См.: *Моханти. 2000.*
[4] *Литман. 1985.*

Абдул Рахман (род. 1924), выступивший с критикой имевших место индифферентного отношения профессиональных ученых к методологическим проблемам наук[1] и раздвоенности сознания и поведения индийских ученых, действующих как ученые только в стенах лабораторий и институтов, и руководимых обыденным религиозным мировоззрением вне профессиональной деятельности. Критиковал А. Рахман также ведантистское толкование науки, декларирующее необходимость дополнения научного знания «высшим знанием»[2].

Третье направление современной философской мысли Индии (неакадемическая, «народная философия») также представлено чрезвычайно разнообразными доктринами. Одним из характерных теоретических построений в рамках данного направления является учение **Ауробиндо Гхоша** (1872 — 1950) — религиозно ориентированного мыслителя, некоторое время принимавшего участие в политике (1905 — 1910) и после отхода от нее посвятившего себя духовной деятельности. В 1926 г. Ауробиндо основал духовный центр (ашрам) для своих последователей, получивший в его честь название Ауровиля. Результатом его духовных исканий стала «интегральная веданта», синтезирующая традиционные индийские идеи, собственные находки Ауробиндо в практике йоги, концепции западных мыслителей П. Тейяра де Шардена, А. Бергсона, М. Шелера, Ф. Ницше, и Н. Бердяева. Ауробиндо также апеллировал к достижениям западноевропейского естествознания, хотя не все их принимает (в частности, психоаналитическую теорию он игнорировал совершенно). Главными проблемами Ауробиндо считал антропологические и проблемы философии истории.

Его концепция человека объясняет наличие в человеке духа, духовной жизни, целей и потребностей, но при этом не признает ценности земной жизни и материальной деятельности, совершенно уводит экзистенциальные проблемы из сферы повседневности и отрицает возможность их решения рациональными средствами. Антропологическое учение Ауробиндо изложено в фундаментальном сочинении «Божественная жизнь», в «Эволюции», книге «Человеческий цикл» и др., оно развивалось как критика аналогичных учений в адвайта-веданте Шанкары и в материализме. Шанкару мыслитель критиковал за парадоксальный разрушающий монистическую позицию «редукционизм», сводящий феноменальный мир к иллюзии-майе: при противопоставлении Брахмана и мира, мир теряет какую-либо возможность быть объясненным через Брахмана, требует введения еще одной субстанции, черты которой приобретает майя — магическая сила самопревращения Абсолюта и творения феноменального мира. Критикуя материалистическую философию, Ауробиндо показывает ее самопротиворечивость (с одной стороны, материализм утверждает случайность возникновения разума, а с другой — находит рациональные закономерности в эволюции природы), культивирование в ней «физического эгоизма» и неспособность формировать социально полезные идеалы.

Вопрос о смысле и цели жизни человека для Ауробиндо тесно связан с проблемой антропогенеза, решаемой с позиций эволюционистского подхода, обоснованного современным естествознанием, но вполне в духе веданты: исходной, субстанциальной причиной провозглашается Абсолютный Дух —

[1] См.: *Рахман. 1972.*

[2] *Литман. 1985.* С. 308.

Брахман, а сама эволюция понимается как духовное развитие, ведущее к слиянию с Брахманом. Эволюции материи в онтологии Гхоша предшествует инволюция динамического начала мира — неопределенного (ниргуна) Брахмана, приводящая через ступеньки Сверхразума, Верховного разума, разума и жизни к возникновению материи. С появлением материи начинается обратный процесс восхождения от материи к разуму, который разовьется в Суперразум, а последний эволюционирует в Брахмана, пройдя ступеньки Высшего разума, Озаренного Разума, Интуитивного Разума и Глобального разума[1]. Так понятая эволюция не имеет у Ауробиндо обратного хода, она линейна (возвысившийся до Брахмана разум больше уже не вернется в доментальное состояние), что отличает концепцию Ауробиндо от классических ведантистских представлений, равно как от других неоведантистских концепций, сохраняющих цикличность эволюции и инволюции.

Согласно представлениям А. Гхоша, человеческий разум занимает далеко не высшую ступеньку эволюции: он несовершенен, и его несовершенство обусловливает ущербность человеческой жизни. В качестве средства преодоления названных несовершенств Ауробиндо предлагал технику йоги, помогающую выйти за пределы ограниченного ума и постичь истину «при полной неподвижности ума и в безмолвии, свободном от мысли»[2].

Эволюцию современного человечества философ представил как эволюцию культуры, а в качестве критерия развития избрал базовые ценности. Воспроизводя появившееся в древнеримской культуре деление обществ на «цивилизованные» и «варварские», он идентифицирует «цивилизованные» общества не как «гражданские», но как отдающие приоритет духовным ценностям, служащим развитию разумного начала в человеке. «Варварскими» для него выступают общества, руководствующиеся исключительно ценностями, связанными с удовлетворением биологических потребностей. При таком понимании варварского общества современное западное общество «неограниченного потребления» легко подпадает под квалификацию «варварского».

Наличие двух видов ценностей обусловливает, с точки зрения Ауробиндо, наличие двух видов общественной деятельности: практической (или утилитарной) и теоретической (или культурной). Культурная деятельность всегда влияла на утилитарную и служила совершенствованию человека, но в западных странах, по мнению мыслителя, она развивала человека односторонне. Подлинная гармония в развитии всех сторон человеческого существа пока еще не найдена, и выдающуюся роль в этих поисках Шри Ауробиндо оставляет за Индией, а конкретно, за индийской йогой — техникой, программой психофизического, морального и духовного упражнения, используя которую человек может воплотить конечную цель жизни. В Индии сложилось шесть различных школ йоги, каждая из которых, с точки зрения Гхоша, не лишена некоторых недостатков, поэтому он в своей работе «Синтез Йоги» представляет свою «интегральную йогу», без недостатков основных систем, приводящую «к возвышению всей сферы человеческих эмоций... до божественного уровня, к ее одухотворенности и к оправданию усилий космоса, ведущих к становлению любви и радости во всем человечестве»[3].

[1] У Т. де Шардена, как известно, последней ступенькой эволюции является Сверхжизнь, аналогичная Суперразуму Ауробиндо.

[2] *Sri Aurobindo.* Man a transitional being // Ауробиндо. 1972—1976. Т. 17. С. 11.

[3] *Ауробиндо. 1992.* С. 35.

Особенностями его концепции йогической практики стали две идеи: 1) о необходимости свободного выбора каждым человеком собственных методов йоги, исходя из своих склонностей и индивидуальных особенностей и 2) о невраждебности природы духу и неприемлемости в связи с этим умерщвления своих природных склонностей через аскетизм и уединение. Его интегральная йога призвана одновременно развивать разум, тело и душу человека и способствовать таким образом через совершенствование отдельного человека совершенствованию всего общества, «низведению божественной природы в жизнь человечества».

Личная духовная эволюция превращает человека в «гностическое существо», обладающее Знанием, которое приводит его в состояние гармонии с миром. Гностическое существо родится в результате тройной трансформации сознания: 1) психического изменения, 2) духовного изменения и 3) супраментального превращения. Каждая из трансформаций включает еще более мелкие «превращения» и обнаруживает такие элементы структуры личности, которые не имеют аналогов в западной философии (например, подлинную и неподлинную душу, Внутреннее существо как триединство ментального Пуруши, витального Пуруши и физического Пуруши, Психическое, или сокровенное существо). И если две первые трансформации еще поддаются пониманию и словесному выражению, то последняя (супраментальное изменение) разуму не доступна и словесно не выразима.

Философия истории Гхоша является своего рода экстраполяцией его антропологии. В ней историческому процессу приписывается новый смысл, причина и периодизация: история есть история духовной эволюции человечества, поэтому движущей силой истории является изменение психологии масс, и исторические периоды нужно выделять не в зависимости от способа производства или чего-то еще, а в зависимости от уровня развития ментальности людей. Сам Гхоша выделил пять стадий истории: символическую, типическую, конвенционалистскую и субъективную, и показал, как связаны развитие отдельного человека и развитие всего общества, как на субъективной стадии исторического процесса возможно превращение человека в гностическое существо.

Еще более известным и почитаемым представителем «народной философии» XX в. является «отец нации» **Мохандас Крамчанд Ганди** (1869 – 1948), названный в народе Махатмой (букв. «Великая душа»). Его мировоззрение так же складывалось под определяющим влиянием индуистской и западной культур. С западными духовными ценностями он познакомился во время обучения в Англии юриспруденции и недолгих путешествий по Европе. Он сам признавал то огромное впечатление, которое произвел на него непосредственный контакт с христианством, знакомство с идеями Л.Н. Толстого (с которым он вступил в переписку), критика буржуазного общества Д. Рескина и Р.У. Эмерсона, книга «Гражданское неповиновение» Г.Д. Торо. М. Ганди был непосредственно знаком с джайнизмом, зороастризмом и исламом, что также повлияло на характер его политической и социальной философии.

Политическая деятельность М. Ганди пришлась на бурный период индийской истории накануне получения ею независимости от метрополии (1947) и разделения на Индию и Пакистан, ставшего условием предоставления суверенитета, выдвинутым со стороны Британских властей. Отличительной чертой его социально-политической философии стало подчинение политики этике и религии. Он называл себя «практическим идеалистом», потому что в полити-

ку его привело желание воплотить в жизнь индуистские идеалы мокши (освобождения) и ахимсы (невреждения живому), содержание которых он сближал с содержанием западных ценностей свободы и социального равенства. Именно «новое прочтение» традиционных ценностей побудило его вступить в борьбу не только за национальное освобождение, но и за освобождение от кастового неравенства, заставило защищать права неприкасаемых, которых он назвал хариджанами («детьми бога»).

Мыслитель принимал западную договорную теорию происхождения государства и видел в желании людей договориться истоки нравственности. Его политическим проектом было создание «ненасильственной цивилизации», в основе которой — не наука и техника, а религиозная нравственность: следование индуистским принципам ахимсы (невреждения), «закону любви» и «закону страдания», принципу самодисциплины и самоограничения (брахмачарья), идеалу мужества, правдивости и справедливости, принципу нестяжательства (апариграха), поиски истины, которая «есть Бог», служение долгу, выход за пределы своего «я».

Важной частью политической доктрины Ганди стала выдвинутая им (1908) идея сатьяграхи (букв. «упорство в истине») — ненасильственного сопротивления аморальной политике. Она привнесла нравственные инструменты в политику и послужила объединяющей идеологией в борьбе против британского расизма и колониализма, знаменем кампаний гражданского неповиновения, ставших с 1915 г. главным методом национально-освободительного движения в Индии. Ганди понимал, что всякое насилие приводит к увеличению насилия и что только ненасилие может прервать спираль зла, превратить врага в единомышленника. Он призывал обращаться к нравственному началу, которое считал присутствующим в каждом человеке: к благоразумию и совести противника через отказ от насилия и выражение готовности переносить боль и страдания. Только сильный духом человек может добровольно принять страдания, поэтому сатьяграха — не оружие слабых, а напротив, оружие сильнейших духом.

Средствами ненасильственного сопротивления (которые тщательно продумывались Ганди, придававшим бóльшее значение средствам, нежели целям[1]) были массовые митинги, демонстрации, прекращение работы, бойкот английских товаров, учреждений и колониальной администрации, отказ от уплаты налогов и пр. Целью сатьяграхи было получение политической свободы (сварадж — букв. «самоуправление»), необходимой для начала строительства «ненасильственной цивилизации». В содержание понятия «сварадж» мыслитель вкладывал больше, чем просто «самостоятельное управление индийцами своим государством». Он говорил, что „сварадж", о котором он мечтает, — это правление бедняков, при котором не будет различий между бедными и богатыми, между различными конфессиями; это такое правление, которое достигается через обучение масс чувству, что они способны влиять на власть и контролировать ее»[2].

Махатма осуждал чрезмерную индустриализацию за порождаемое ею зло и в социальных отношениях, и в политике (колониальную экспансию,

---

[1] Иезуитскому принципу «Цель оправдывает средство» М. Ганди противопоставлял принцип «Средства управляют целью и меняют ее» — об этом писал Дж. Неру (см.: *Неру. 1955.* С. 390).

[2] *Лал. 1973.* С. 147 – 148.

эксплуатацию неиндустриализованных обществ, войны, классовые противоречия, безработицу), за то, что она препятствует становлению морального общества. Чрезмерная индустриализация отравляет душу человека, превращает его самого в механизм, лишает вкуса к жизни, толкает к пьянству и другим порокам. Идеальное государство он представлял себе не как централизованное, население которого сосредоточено в индустриальных центрах — городах, но как деревенскую республику — «конфедерацию свободных и добровольно взаимодействующих деревень», жители которых занимаются сельским хозяйством и ремесленным производством, создают все необходимые для себя товары и услуги. Главными органами управления в таком государстве он видел панчаяты — сельские советы и полагал, что именно такая форма социальной организации «дает максимум возможностей для проявления индивидуальных инициатив, мешает созданию пирамид, в которых жизнь — только на вершине»[1]. Он полагал, что панчаяты будут управлять в соответствии с моралью, гражданами будут руководить моральные чувства и главное из них — чувство сотрудничества, и это будет совершенная демократия, общество всеобщего благоденствия (сарводая). Идея сарводаи была подхвачена и стала знаменем одноименного движения сарводаи[2].

Идеи М. Ганди до сих пор чрезвычайно авторитетны в Индии, а к его памятнику в Дели течет нескончаемый людской поток.

Не менее яркой фигурой современной социально-философской и политической мысли Индии стал **Бхимрао Рамджи Амбедкар** (1891 – 1956), лидер движения за освобождение далитов (от англ. scheduled castes — «зарегистрированные касты»), ранее называвшихся неприкасаемыми[3]. Б.Р. Амбедкар сам был из касты неприкасаемых — махаров, которые были военнослужащими в колониальной армии и армиях местных раджей[4]. В армии махары получали образование и теряли веру в сакральность устоев традиционного индуистского общества, обрекшего их на приниженное и зависимое от «чистых каст» существование. Поэтому именно махары часто становились инициаторами движений за религиозное равенство в индуизме, реформирование самого индуизма и переход в другие вероисповедания, когда данные им правительством обещания снова не выполнялись.

Амбедкар начал свое образование в Индии, а продолжил в США (Колумбийский университет) и Англии (Лондонская школа экономики). Юрист по образованию, он принял самое активное участие в подготовке реформ управления Индией в связи с получением ею независимого от метрополии

---

[1] *Лал.* С. 150.

[2] О движении см.: *Тандон. 1965.*

[3] В 1936 г. был издан указ колониальных властей, утверждавший список неприкасаемых каст, в котором появился термин «зарегистрированные касты». Б.Р. Амбедкар предложил использовать его по отношению к неприкасаемым одновременно с тем, как М. Ганди предложил для них же термин «хариджаны» («дети Бога»). Далиты считали последний термин унизительным для себя и боролись за его запрещение. В результате 16 августа 1990 г. правительство Индии рекомендовало региональным правительствам использовать термин «далит» вместо «хариджан» в официальных документах.

[4] Оказаться в неприкасаемых было чрезвычайно просто даже высокорожденным индусам. Так, предки Рабиндраната Тагора были отнесены к касте оскверненных брахманов пирали бенгальскими пандитами и аристократией только за то, что один из членов рода, Пурушоттам, находясь в гостях у мусульманина Пир Али Хана (отсюда название пирали), вдохнул запах готовящегося мяса (*Юрлова. 2003.* С. 99).

статуса и руководил разработкой первой Конституции независимой Индии, которая во многом перекликается со Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г. Он выступал горячим поборником демократии, различал демократию политическую (парламентскую), экономическую (экономические свободы) и социальную (образ жизни, признающий свободу, равенство и братство) и говорил о необходимости достижения в Индии всех трех составляющих демократии без насилия[1]. При этом социалистическая демократия его не привлекала.

Мыслитель выступил с собственной социально-этической доктриной, называемой им по-палийски «дхаммой», наваяной, «целенаправленным буддизмом», которую он противопоставлял буддийской дхарме, брахманизму и империализму. Он посвятил ее изложению труд «Будда и его дхамма». От классического буддизма наваяну отличает установка на переустройство мира[2], на обретение человеком личной свободы в земном мире[3], на обучение человека гармоничным отношениям с другими людьми[4]. В своей книге Б.Р. Амбедкар представлял Будду как истинного демократа и социального реформатора, а центром своего учения считал нравственную заповедь. Он отмечал сходства учений Будды и Маркса, но критиковал марксизм за признание насилия и диктатуры средствами установления равенства. С его точки зрения, только при помощи нравственности можно сдержать социальное насилие над слабыми, удержать общество от анархии и вымирания. Выбор мыслителем буддизма как теоретического истока его доктрины был обусловлен тем, что буддизм с его ненасильственными методами гораздо больше соответствует традициям и потребностям индийцев[5]. Он критиковал групповую (кастовую) мораль за ее антисоциальность, писал о необходимости универсальной и священной нравственности, ратовал за права женщин и шудр.

При всем ее морализаторском характере его наваяна не теряет и религиозного оттенка, без которого она вряд ли могла рассчитывать на успех. Этот оттенок хорошо заметен в амбедкаровской апелляции к авторитету Будды, которому отец наваяны приписывает утверждение о том, что задачей истинной религии является упразднение социальных барьеров, интерес к проблемам земной жизни, отказ от концепции кармы[6].

Изложенные здесь концепции и идеи далеко не исчерпывают всего богатства философской жизни в современной Индии, но, как надеется автор, дают общее представление о ее характере и интенсивности.

Литература

Амбедкар. 1952 — *Ambedkar B.R.* On Parliamentary Democracy. Poona, 1952.

Амбедкар. 1974 — *Ambedkar B.R.* The Buddha and His Dhamma. Bombay, 1974.

Амбедкар. 2001 — *Dr. Babasaheb Ambedkar.* Writings and Speeches: In 17 vol. / Ed. Wasant Moon/ Bombay, 1979–2001.

[1] *Амбедкар. 1952.* С. 20.
[2] *Амбедкар. 1974.* С. 231.
[3] Там же. С. 174–175.
[4] Там же. С. 178.
[5] *Амбедкар. 2001.* Т. 3. С. 462.
[6] Там же. С. 242–247.

Ауробиндо. 1972—1976 — Sri Aurobindo. Man a transitional being // Sri Aurobindo. Birth Centenary Library. In 30 Vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972—1976. Vol. 17.

Ауробиндо. 1992 — Шри Ауробиндо. Синтез йоги. СПб.: Алетейя, 1992.

Бурмистров С.Л. Индийская философия // История философии: Учебник. СПб.: Питер, 2010. С. 11—45.

Ганди. 1969 — Ганди М.К. Моя жизнь. М.: Главн. ред. Восточн. лит-ры из-два «Наука», 1969.

Дая Кришна. 1992 — Daya Krishna. Indian Philosophy: A Counter Perspective. Delhi: Oxford University Press, 1992.

Дая Кришна. 2006 — Dayá Krishna. Developments in Indian Philosophy from Eighteenth Century Onwards: Classical and Western // History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization / Gen. Editor D.P. Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. Vol. X. Pt. 1.

ЖТ. 2000 — Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М.: Восточная литература, 2000.

Канаева. 2000 — Канаева Н.А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана // ЖТ. 2000. С. 13—25.

Лал. 1973 — Lal, Basant Kumar. Contemporary Indian Philosophy. Patna: Motilal Banarsidass, 1973.

Литман. 1983 — Литман А.Д. Сарвепалли Радхакришнан. М.: Наука, 1983.

Литман. 1985 — Литман А.Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.

Литман. 1988 — Литман А.Д. Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии. М.: Наука, 1988.

Матилал. 1994 — Matilal B.K. Understanding, Knowing and Justification // Knowing from Words / Ed. by B. K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994 // Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. Vol. 230.

Матилал. 1998 — Matilal B.K. The Caracter of Logic in India / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998.

Матилал. 2004 — Matilal B.K. Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion. Delhi: Chronicle Books, 2004 (repr. Calcutta University, 1982).

Матилал. 2005 — Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Oxford: Oxford University Press, 2005 (1st edition — Mouton, 1971).

Мезенцева. 2000 — Мезенцева О.В. Индийская философия Нового и Новейшего времени // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2000—2001. Т. II. С. 113—114.

Мезенцева. 2005 — Мезенцева О.В. Современная индийская философия» // Индия сегодня: Справочно-аналитическое издание. М.: ИВ РАН, Ариаварта-Пресс, 2005. С. 493—497.

Молл. 1991 — Mall R.A. Mohanty as a Phenomenologist: Husserl and Mohanty // TPM. 1991. P. 87—119.

Моханти. 1978 — Mohanty J.N. Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism // Review of Metaphysics. Vol. XXXII. No 2. 1978. P. 299—321.

Моханти. 2000 — Mohanty J.N. Classical Indian Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Мурти. 1991 — Murti S. Philosophy in India. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Неру. 1955 — *Неру Дж.* Открытие Индии. М.: Иностранная литература, 1955.

Паннирсельвам. 2008 — *Panneerselvam S.* Re-looking Indian Philosophy in 21st Century// National Seminar on Indian Philosophy: It's Relevance in the 21st Century. 18 – 19 Jan. 2008. URL: http://www. vpmtghane. org.

Поттер. 2002 — *Potter K.* Presuppositions of India's philosophies. Delhi: Motilal Bsnarsidass, 2002.

Радхакришнан. 1956 — *Radhakrishnan S.* Kalki or the Future of Civilization. Bombay: Hind Kitabs, 1956.

Радхакришнан. 1958 — *Radhakrishnan S.* Eastern Religions and Western Thought. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Радхакришнан. 1976 — *Radhakrishnan S.* The Hindu View of Life. Bombay: Blackie & Son, 1976.

Радхакришнан. 1983а — *Radhakrishnan S.* Toward a New World. New Delhi: orient, 1983.

Радхакришнан. 1983 — *Радхакришнан С.* Мои поиски истины // Литман. 1983.

Радхакришнан. 1993 — *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. М.: Миф, 1993 (репринт изд. М.: Иностранная литература, 1956).

Рахман. 1972 — *Rahman A.* Anatomy of Science. Delhi: National Publishing House, 1972.

Рой. 2005 — *Roy A.* Contemporary Indian Philosophy // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / Ed. B. Carr & I. Mahalingam. L.; N.Y.: Routledge, 2005 (1st ed. 1997).

Степанянц. 1998 — *Степанянц М.Т.* Восточные традиции и современность // История философии: Запад – Россия – Восток: В 4 кн. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и А.М. Руткевича. Кн. 3. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. С. 42 – 437.

Тандон. 1965 — *Tandon V.* The Social and Political Philosophy of Sarvodaya after Gandhiji. Varanasi: Sarva Seva Sangh Prakashan, 1965.

Шохин, Степанянц. 2009 — *Шохин В.К., Степанянц М.Т.* Индийская философия в исторической ретроспективе // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.

Юрлова. 2003 — *Юрлова Е.С.* Индия: от неприкасаемых к далитам. М.: ИВ РАН, 2003.

CTIPh — Current Trends in Indian Philosophy / Ed. by K. Satchidananda Murty, R. Rao. Waltair& Bombay: Andhra University Press, 1972.

CIPh — Contemporary Indian Philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J.H. Muirhead. London: Geoge Allen and Unwin, 1936.

CIPh II — Contemporary Indian Philosophy / Ed. by M. Chatterjee. Series Two. L.: Allen & Unwin, 1974.

IPT — Indian Philosophy Today / Ed. N.K. Devaraja. New Delhi: Macmillan Company, 1975.

TPM. 1991 — The Philosophy of J.N. Mohanty // Ed. Daya Krishna & K.L. Sharma. New Delhi: ICPR & Munshiram Manoharlal Publishers PVT LTD, 1991.

ФИЛОСОФИЯ В АВСТРАЛИИ

Австралийская философия — порождение XX в., образование оригинальное и малоизученное. Общеизвестно, что развитие ее происходило под влиянием англо-американской и континентальной философии. Практичность философии, ее экспериментальность, попытка применить гипотезы на практике с целью улучшения жизни — таковы ее особенности. Это национальная философия, испытавшая быструю смену культурных парадигм в стране. Начинается ее история с непосредственных заимствований из Великобритании и переноса фундаментальных посылок и устоявшихся идеалов английской культуры на территорию Австралии. Не сразу возникает творческое развитие ассимилированных концепций, но уже ко второй половине XX в. оно принимает яркое выражение в самопознании, самокритики и оригинальной интерпретации в сферах метафизики, теории познания и сознания, философии науки, логики, философии религии, образования, экофилософии, прикладной этики, феминизма и т. д.

Философия и в Австралии, и в Новой Зеландии (Австралазии) последние три десятилетия процветала, имея определенное влияние (непропорциональное населению) и на международной арене, уже не говоря о количестве и размерах философских сообществ внутри страны. Широко известны австралийские философы, такие как: Артур Приор (Arthur Prior), Дэвид Армстронг (David Armstrong), Дж. Смарт (J.J.C. Smart), Фрэнк Джэксон (Frank Jackson), Дж. Пассмор, Питер Сингер (Peter Singer) и Женевьева Ллойд (Genevieve Lloyd), Фута Хелу (Futa Helu). Доказательством этому служат исследования Д. Армстронга, Д. Пассмора, Д. Франклина, С. Грэйв, А. Донагана, К. Аллена, Б. Голда и других, как и оценки различных выдающихся западных философов, которые регулярно посещают берега Австралии. Среди которых, например, австралийский гуру Ж. Бодрийяр, который в 1980-х гг., несмотря на таможню, реквизировавшую его фотографии, и Роберта Хьюса, осуждающего его доктрины, доставил свою работу «The Year 2000 Will Not Take Place» увлеченной аудитории.

Рост философии в Австралии привел к развитию нескольких различных программ исследования и школ мысли. Как известно, философия не появляется в вакууме, так в 1960-х гг. соединение анархизма и квиетизма, этот «своекорыстный вздор», проявился всюду по университетам в своеобразном «красном смещении». Стали говорить о развращении молодежи, и это была не только ссылка на ненависть реакционеров к свободному настроению молодежи и студентов[1]. Это была, скорее, точная оценка огромного противоречия в Сиднее в начале 1960-х, когда христианские лидеры, светские и духовные, англиканский и католический, предприняли массированную атаку на философов Сиднея, которые, по их мнению, развратили студентов, начи-

[1] *David Armstrong*. Black Swans: The formative influences in Australian philosophy // Rationality and Irrationality (Proceedings of the 23 rd International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria, 2000) B. Brogaard & B. Smith. Wien.

ная с прибытия Джона Андерсона из Шотландии в 1927 г.[1] Сознания адептов были расширены работами Маркса и Мао, и психоделическими препаратами. Затем сиднейские студенты-философы в 1970 г. пошли далее к анаше и героину. Дело приняло такой оборот, что и психоделики, и радикальный феминизм требовали от властей «дисциплинарных разбирательств». В это время антиреформистский или революционный феминизм Джермэйн Грир (Germaine Greer) и журнал хиппи Ричарда Невилла *Oz* в Лондоне стали иметь международное влияние.

Действительно, отличительный и инновационный стиль философии в Австралии проявился за прошлые несколько десятилетий (и, в меньшей степени, в Новой Зеландии). В широких контурах австралийская философия может быть характеризована (по словам одного из самых ее больших практиков и выдающихся историков философии, Джона Пассмора) как «прямая, ясная, действительная, неуступчивая, натуралистическая, светская, интересующаяся миром, не желающая четко различать между концептуальным и эмпирическим». Есть хорошая книга Селвин Грэй *История философии в Австралии* (1984), которая доводит историю мысли на континенте до 1980 г.[2] Она не только рассматривает мысли и учения философов Австралии, которая является ее главной задачей, но также дает некоторый отчет об академической — замещающей политическую — борьбе, что оживляет философскую сцену Австралии. Недавно вышли и другие обстоятельные работы, как по истории, так и по современному состоянию философии на этом континенте[3].

Если говорить об истории становления и развития философии, то Дж. Армстронг отмечает три великих формирующих события в философии Австралии: Джон Андерсон в Сиднее, Джордж Пол и позднее витгенштейнианство в Мельбурне — в частности Дуглас Гаскинг и Уллин Плэйс, Джек Смарт и Чарли Мартин в Аделаиде. Более развернутую характеристику дает им Джон Пассмор в своих сочинениях.

Австралийская академическая философия сначала содержала немного, что могло бы предполагать ее международное звучание. Нация, по сути, только появилась на свет в первый день 1901 г. До этого были королевские колонии, старейшая — в Новом Южном Уэльсе, 1788 г. Это, в полном смысле слова, транспортированная западная цивилизация. Академическая философия, как и наука, зависела от выходцев из Великобритании. Университет Сиднея был организован в 1851 г., кафедра философии была создана в нем в 1880-х, но она стала действительно развиваться с прибытием из Глазго Джона Андерсона (John Андерсон) в 1927 г. Введение формальной философии в англоговорящей Австралии действительно было во власти британско-шотландских философов. Первая кафедра философии была создана в университете Мельбурна в 1886 г. Ею заведовал Генри Лори (Henry Laurie), который был более известен экстравагантной застенчивостью, чем общественным воздействием или академическим достижением. Хотя благодаря

---

[1] *Franklin J.* The Sydney Philosophy Disturbances. Quadrant, 1999. 43 (April), 16—21; *Franklin J.* Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia. Macleay Press, 2003.

[2] *Grave S.A.* A History of Philosophy in Australia. St. Lucia, Queensland (Australia): University of Queensland Press, 1984.

[3] *Franklin J.* Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia; Macleay Press, 2003; *Brown R.A.* Contemporary Philosophy in Australia. Muirhead library of Philosophy. Routledge, 2004; *Браун Р.А.* Современная философия в Австралии. М.: Юрайт, 2008.

его лекторской деятельности стали развиваться символическая логика и критика учения Герберта Спенсера.

До 1920-х гг. доминирующей философской перспективой был идеализм. Ни о мусульманской или индийской (либо какой-либо еще) философии речи не было, ибо о представителях этих цивилизаций могли рассуждать как о рабочей силе, представляющей опасность в связи с их привычками и нравственными устоями. Правда буддистские тексты и индусы были в Австралии, хотя их посещение было испорчено оккультным оттенком. Это было в то время, когда теософия и спиритизм укрепились в популярных интеллектуальных кругах вслед за посещением Индии профессором университета Сиднея Джоном Смитом, который, согласно заявлению, встретился с Анной Безант и мадам Блаватской. Смит рассказал о своих впечатлениях в мельбурнском журнале. Анна Безант привезла копии индийских философских текстов во время ее посещений Австралии и Новой Зеландии (в 1894 и 1904 гг.). Посетил страну и Кришнамурти.

После прибытия харизматического Джона Андерсона эта перспектива была оспорена его энергичной, отличительной, высоко метафизической и несколько догматической версией реализма. Не имея большого международного признания за свою жизнь, он, тем не менее, оказал мощное влияние на австралийскую культурную жизнь и на студентов, которые затем достигали существенного присутствия в западной философии. Мыслители подобно Дэвиду Армстронгу, Джону Макки и Джону Пассмору отклонялись многими способами от андерсонианизма, но несмываемая марка «крещения» Сиднеем оставалась с ними даже тогда, когда они приспособились к западноевропейскому философскому профилю.

Более четверти столетия, или около того, сохранялся контраст и конкуренция между стилем философии Сиднея и Мельбурна. Отец и сын Бойс Гибсон, которые занимали Мельбурнскую кафедру последовательно, сохраняли идеалистическое влияние. Существенные разногласия начались, когда Мельбурн в 1940-х гг. оказался под влиянием философии Витгенштейна. В течение военных лет, благодаря работам Поля (G.A. Paul), одного из учеников Витгенштейна, и друга, а позднее друга Поля — Дугласа Гаскинга (Douglas Gasking), который учился под руководством Витгенштейна в Кембридже, и другого ученика Витгенштейна, A.C. Jackson («Camo») получила развитие лингвистическая философия. Если в Сиднее ориентация Андерсона была «систематическая, метафизическая и провинциальная», мельбурнская была постепенной, антиметафизической и (относительно) космополитической. Как непосредственная сила в академической философии, писал Пассмор, система Андерсона умерла с ним в 1962 г., так же, как и поразительный контраст в стиле между философией Сиднея и Мельбурна.

После окончания войны была начата эра, которая все еще продолжается, — эра обмена мнениями (*Age of the Conference*). В австралийской философии это означало, фактически, сближение, или, скорее, столкновение двух философски уверенных в себе групп, из Мельбурна и Сиднея, которым не легко понять друг друга. Многие действительно хотели бы узнать, что происходит в Мельбурне, и читать *Голубую книгу* Виттенштейна, машинопись которой распространялась в Сиднее того времени подпольно. Интеллектуальный характер этих двух школ был весьма далек друг от друга. Идея о том, что философия была своего рода сбита с толку, и она нуждается в прояснении через язык, была диаметрально противоположной традиционной и класси-

ческой концепции философии, которая в эмпирицистской версии превалировала в Сиднее. В значительной степени это был диалог глухих. Для англоязычного философского мира поздний Витгенштейн и лингвистическая философия были модой, не менее модным для Австралии был андерсонианизм. Теперь, когда мода прошла, следы их идей, как виттенштейнианства, так и андерсонианизма, могут быть обсуждены в академическом тоне, что вряд ли было возможно в то время.

С расширением университетов и департаментов философии метафизический акцент Сиднея и аналитический профессионализм Мельбурна слились в единое направление, не имеющее никакого специфического регионального оттенка. Особо выделим явление, известное как австралийский материализм, связанный преимущественно с Джоном Смартом и Дэвидом Армстронгом. Австралийский материализм продолжил метафизическую ориентацию развертывания аналитических и спорных навыков австралийской философии, к тому времени обычную для англоговорящей философии. Споры материализма 1960-х и 1970-х гг. касались широкого круга общефилософских проблем, обсуждения универсалий и законов, спора реализма с антиреализмом, онтологии пространства и времени, статуса и претензий когнитивизма.

Продолжается работа, которая является несколько независимой, даже иногда скептической, от этих метафизических направлений: работа в эпистемологии, философской психологии, истории философии и теории ценности. Хотя международное воздействие Андерсона осталось незначительным, его влияние на психологов, получивших образование в университете Сиднея, было значительно. Из тех, кто наиболее систематически и эффективно приводил доводы в пользу андерсонианистского подхода к психологическим проблемам, был Джон Р. Мэз (Maze), который критиковал целенаправленный, индетерминистский подход в применении к гомеостасису и антидуалистическую аргументацию[1]. Уместность философии Джона Андерсона «к современным психологическим проблемам» Д. Фереди объясняет особенностью андерсонианизма — ее тщательной антидуалистической позицией[2]. Философия Андерсона, особенно в ее критических аспектах, остается мощным стимулом для современников при осуждении тезисов релятивистов[3].

В теории ценности немного было высокопрофессиональных отечественных работ, хотя имелись убедительные вклады австралийских философов в международные дискуссии, и Питер Сингер известен вне философских кругов его теоретизированием по оппозиции «святости человеческой жизни» перспективам в биоэтике. Общий тон современной австралийской философии остается решительно «аналитическим», хотя имеется существенный интерес меньшинства к «континентальной» философии и некоторые усилия достигнуть урегулирования между ними. Еще одна особенность философии на зеленом континенте конца XX в. — это усиление роли жен-

---

[1] *Maze J.R.* On some corruptions the doctrine of homeostasis. Psychological Review, 1953. Vol. 60. P. 405—412; См. также: *Maze J.R.* Do intervening variables intervene? Psychological Review. 1954. Vol. 61. P. 26—34; *Idem.* The meaning of behaviour. London: Allen and Unwin, 1983.

[2] *John J.* Furedy On the Relevance of Philosophy for Psychological Research: A Preliminary Analysis of some Influences of Andersonian Realism // Australian Journal of Psychology. 1988. № 1. Vol. 40. P. 71—77.

[3] *McLaughlin R.* Review of A.J. Baker, Australian realism: The systematic philosophy of John Anderson // Australian Journal of Philosophy. 1989. Vol. 67. P. 93—95.

щин в философии и развитие феминистской философии, хотя многие находят «континентальный» способ благоприятным для их подхода, имеется ввиду их «аналитическая» зависимость. Другой важный акцент был сделан на философии окружающей среды, которая включает традиционный интерес к метафизике, но с меньшим редуктивизмом, чем было характерно для господствующей тенденции.

История

Академическая философия, как основание почти всей современной философии, эффективно начала австралийскую жизнь в Мельбурне, где первый лектор по логике был назначен в университет Мельбурна в 1881 г. Назначенцем был шотландский журналист Генри Лори (H. Laurie), который впоследствии (1886) стал первым профессором философии в стране. До Лори, некоторая логическая и политическая теория преподавалась в Мельбурне устрашающим В. Херном (W.E. Hearn), экстраординарным математиком с международной академической репутацией, который также преподавал в различные времена английский язык, древнюю и современную историю, политическую экономию и классическую литературу, перед тем как стать первым деканом факультета права университета. В Сиднее логика преподавалась наряду с классической философией. Хотя университет основан в 1850 г., лекции по философии начали читать только в 1888 г. Имелись небольшие кафедры по английскому языку и литературе, а также моральной философии, образованные ранее в университете Аделаиды, но первые жители континента не имели никаких философских предпочтений. Они стали вырисовываться в 1894 г. с назначения одаренного — его мало упоминают — Уильяма Митчелла, который читал престижные Гиффордовские лекции в Абердине в 1924 – 1926 гг., позже изданные как «The Place of Minds in the World». Митчелл (позднее Сэр Уильям) был заметной общественной фигурой на Юге Австралии, где он был вице-канцлером университета в течение двадцати шести лет и канцлером — шесть. Он умер в 1962 г. в возрасте 101 года и в свои девяносто был способен к энергичным дискуссиям с одним из его молодых преемников кафедры философии — Смартом.

И Лори, и Митчелл были шотландцами, и шотландское влияние в созидательные годы австралийской философии даже более заметно, чем известное влияние на австралийские университеты вообще. В Сиднее шотландское влияние было значимым в Университете Глазго, который произвел первого лектора по философии (1888) и затем Чоллис-профессора умственной и моральной философии (1890)[1], которым был Френсис Андерсон. Подобно Митчеллу, Ф. Андерсон был позже кавалером одного из высших британских орденов, но больше за его услуги в образовании, чем философии. Приблизительно тридцатью семью годами после назначения Андерсона на кафедру, другой Андерсон — Джон, прибыл из Глазго (через Кардиф и Эдинбург) как третий и наиболее известный представитель кафедры.

Философия в Австралии в последнее годы девятнадцатого столетия имела небольшое воздействие на остальную часть мира и незначительное воздей-

[1] Профессор Джон Генри Чоллис (Challis) (1809 – 1880) завещал свое состояние университету Сиднея (200 тыс. долл.). Сенат рекомендовал на это наследство открыть ряд кафедр, которые и стали называться «кафедрами Чоллиса», а профессора — «профессорами Чоллиса».

ствие на интеллектуальную или социальную жизнь страны. Философ-идеалист США, Джосайя Ройс, взял отпуск в Гарварде, чтобы приплыть к *Антиподам* в 1887 г., ища восстановление от депрессии во встречах на этой земле. Восторг от встреч и посещения Австралии и Новой Зеландии способствовал его выздоровлению. После возвращения в США он эмоционально написал о своих впечатлениях, но не сделал никаких комментариев относительно неоперившегося состояния академической философии или университетской жизни вообще. В политической философии Ройс был коммунитаристом и он сравнивал природу отношений австралийских сообществ с индивидуализмом США. Не имея никакого контакта с академическими философами, он ознакомился с некоторыми влиятельными политическими деятелями и был очень увлечен философской перспективой и государственной деятельностью викторианского политического деятеля Альфреда Деакина (Alfred Deakin), который, по сути, был одним из «отцов-основателей» Объединенного содружества наций, и, в конечном счете, вторым Премьер-министром Австралии. Ройс описал Деакина как «любителя метафизики» и продолжал переписываться с ним после возвращения в США. Деакин, кажется, черпал собственное философское вдохновение из заграницы. В любом случае, никакие австралийские философы не участвовали в теоретических дискуссиях в 1900 г. относительно Федерации или формы Австралийской Конституции. Это, видимо, сказалось и на документе, который вышел, по словам Армстронга, прозаически-юридическим и невдохновляющим по отношению к высоко философски-ориентируемой американской конституции. И, тем не менее, это был революционный документ, указывающий на достижение мирного развития на пути к независимости Австралии.

Ранние влияния

С полным основанием можно сказать, что в XX столетии австралийская философия была преобладающе идеалистической в ориентации, эклектичной по форме и вдохновленная иностранными моделями по содержанию. Шотландское происхождение гарантировало влияние шотландской мысли, но время шотландской школы Здравого смысла было в прошлом. Хотя, заметим, философия начала преподаваться серьезно в Австралии сэром Уильямом Хамилтоном, пытающимся с неокантианских позиций исправить Томаса Рида, и идеализм А.С. Прингл Паттисона (A.S. Pringle Pattison), и преобладала, скорее чем энергичная, реалистическая, несколько аристотелианская разработка философии здравого смысла Рида (Commonsensism). Столетием ранее Рид имел мощное влияние на развитие американской философии, влияние, которое вносило вклад в рост отчетливо национального стиля философии в форме прагматизма. В Австралии, однако, начальное шотландское влияние не имело такого влияния. Митчелл оставил проницательные философские наблюдения и развивал оригинальную и, до некоторой степени, общеизвестную версию идеализма, но невзрачность его мысли не дала плодотворных ростков. Лори был способным преподавателем, но не имел никакой отличительной философии, чтобы передавать своим ученикам. Френсис Андерсон был известен образовательными реформами скорее, чем философскими новшествами.

Помимо шотландского влияния, свою роль в становлении и развитии философии в Австралии сыграли, конечно, Гегель, затем Бергсон, Гуссерль

и Эйкен. Последние своими концепциями проявились в преемнике Лори в Мельбурне, Бойсе Гибсоне (W.R. Boyce Gibson). Старший Гибсон заведовал кафедрой с 1911 до 1935 г., а его сын, Александр, с 1935 до 1965 г. Старший Гибсон учился в Европе, в Иене, где господствовал в то время фихтеанец Рудольф Эйкен (Rudolf Eucken, 1846—1926), пытавшийся создать концепцию метафизики духа. Позже он посещал семинары Гуссерля и перевел одну из его книг. Любопытно для истории мысли, что Эйкен (теперь почти совсем забытый) так повлиял на старшего Бойса Гибсона в Иене, когда в этом же самом университете в то время был философ, оказавший огромное влияние на современную аналитическую философию. Речь идет о Готтлобе Фреге, который работал на кафедре математики и не был известен в то время как философ. Тогда как пользу для развития австралийской философии принес скорее Фреге, чем Эйкен — Мельбурну. С другой стороны, Гибсон имел подготовку по математике и был соавтором учебника по логике, но видимо ничего не знал о реализме Фреге, а больше сочувствовал персональному идеализму Эйкена, отстаивающему религиозную «жизненную систему», в которой живым центром всех духовных явлений утверждается личностное существо, а духовная жизнь пронизана «субстанциальным» нравственным началом.

Идеализм, считалось, поддерживал христианство и акцентировал значение религиозной веры среди ранних австралийских философов. Этот акцент был и метафизическим, и моральным. В то время дискутировался вопрос: может ли вера пережить столкновение с наукой и, даже более точно, может ли этика пережить упадок религии. Ответ — тяжело, но метафизический интерес останется. Опора на метафизику — одна из наиболее отличительных особенностей австралийской философской традиции, которая к тому же получила одно из наиболее поразительных проявлений в работе экспатрианта-австралийца, Самюэля Александера (1858—1938).

Александер родился в Сиднее, учился в Университете Мельбурна перед тем, как уехать из Австралии, чтобы продолжить обучение в Оксфорде. Он был избран профессором философии в Манчестере в 1893 г., работал в Оксфорде и Кембридже. Во время Первой мировой войны он прочитал Гиффордовские лекции, изданные затем как *Space, time and deity* (1920). Работа Александера очаровательна — смешение старого и нового. Она традиционно стремилась к крупномасштабному метафизическому видению, обязательству, которое скоро начало бы казаться устаревшим, но оно было определенно реалистическим в его движении против идеализма. Его трактовка «пространства-времени» представляет бесконечную и непрерывную целостность всех субстанций, существующих до всех субстанций и являющееся материалом, из которого «конструируется материя и все вещи». Многообразие мира возникает из этого «пространства-времени» согласно внезапных скачков — эмердженций. Правда, у него недостало аргументов для объяснения становления мира, что привело его к теистическим выводам. Его моральная философия была также явно метафизической и необычной (*Moral order and progress; an analysis of ethical conception,* 1899). Несмотря на его рождение и воспитание, Александер может рассматриваться периферийным австралийским философом, ибо его философская карьера получила разрешение в Англии, тогда как его способ размышления имел мощное влияние в Австралии через Джона Андерсона и, в меньшей степени, через второго Бойса Гибсона. Андерсон усвоил от него оппозицию идеализму в

любой форме, решительный реализм, акцент на пространство-время и категории действительности при строгой систематизации мысли. Гибсон больше акцентировал на значении религиозного опыта. Как считают австралийские исследователи, влияние Александера на Австралийскую философию было не только абстрактно-интеллектуальным — он был в комитетах по выбору обеих Гибсонов и, кажется, видна его рука в назначении Андерсона.

Джон Андерсон (1893–1962)

Учился в Глазго, читал лекции в Эдинбурге. Давид Армстронг, испытавший интеллектуальное влияние Андерсона на свое формирование, считает его «самой замечательной фигурой, которая наблюдалась в австралийской философии». Мышление его было систематическим, с чрезвычайно широким диапазоном. Он разрабатывал вопросы метафизики, эпистемологии, философии сознания[1], морали, политики и социальной теории, эстетики и литературы, и почти все привлекало внимание интеллигенции того времени. Особый интерес для него представляли Маркс, Фрейд и Джеймс Джойс. В провинциальном Сиднее в эти дни он мог дать философское образование, которое было значительно шире, чем буквально понимаемая западная философия[2].

Как систематически мыслящий философ, он считал, что в мире постоянно взаимодействуют ситуации в пространстве и времени. Сознание, знание, нравственность, образование, общество, были не более чем эмпирическими реальностями пространственно-временной реальности[3]. Социальная жизнь рассматривалась им как постоянное взаимодействие различных социальных движений в разнообразных, зачастую непримиримых, образах жизни. Когда Андерсон прибыл в Австралию (Андерсон приехал в Сидней из Эдинбурга, вскоре после всеобщей забастовки 1926 г., которую он оценил как справедливую), его политическая позиция была открыто радикальной. Он поддерживал большевистскую версию марксизма, Австралийскую коммунистическую партию (он даже выступал в качестве советника ЦК и писал в их журналы, иногда под литературным псевдонимом). Это было причиной скандала и в университете, и в городе. Но он никогда не подчинял собственные политические и философские решения коммунизму. И удивительно, что среди ранних левых интеллектуалов во всем мире, в 30-е гг. он стал критиком сталинизма. В ближайшие несколько лет он стал троцкистом, но к концу тридцатых стал резким критиком революционного социализма, как одной из величайших иллюзий, которые он видел[4]. Главная озабоченность Андерсона была связана с возможностью построения социализма. Сначала Андерсон утверждал, что социализм был не только возможен и желателен,

---

[1] *Anderson J.* The knower and the known. Proceedings of the Aristotelian Society. 1927. Vol. 27. P. 61–84; *Idem.* Realism and some of its critics // Australian Journal of Psychology and Philosophy. 1930. № 8. P. 113–114; *Idem.* Mind as Feeling // Australian Journal of Psychology and Philosophy. 1934. № 12. P. 31–94; *Idem.* The problem of causality // Australian Journal of Psychology and Philosophy. 1938. № 16. P. 127–142.

[2] *Kennedy B.* A Passion to Oppose: John Anderson, Philosopher. Melbourne: University Press, 1995.

[3] *Baker A.J.* Australian Realism: The Systematic Philosophy of John Anderson. Cambridge: University Press, 1986.

[4] *Baker A.J.* Anderson's Social Philosophy: The Social Thought and Political Life of Professor John Anderson. Sydney: Angus & Robertson Publishers, 1979.

но и неизбежен. Затем он все более и более в нем разочаровывается: вначале картиной «фактического социализма» в Советском Союзе, затем в связи с утверждением Троцкого, что «диктатура Коммунистической партии пролетариата» могла быть временной договоренностью с марксистской философской структурой, подкрепляющей социалистическую практику. Оставив авторитарные формы социализма, он стал тем, что будут сегодня называть либертарианцем и противником всех форм авторитаризма. Иногда он описывал себя как анархиста, но после 1930-х гг. он отбросил его более ранний политический идеализм. Он был всегда критически настроен к элементам марксистской мысли (особенно к ее диалектике)[1]. С другой стороны, он никогда не стал консервативным ортодоксом. Свобода в целом и академическая свобода, в частности, всегда будет, по его мнению, вести «опасную и воинственную жизнь». В конечном итоге от сталинизма он повернул к некоторой разновидности либерально-консервативной политической позиции[2].

Он основал эмпирический бренд философии, известной как «сиднейский реализм». Его продвижение по службе «свободной мысли» по всем предметам, включая политику и этику, было спорно и принесло ему постоянный конфликт с величественным сенатом университета. По его мнению, приемлемая философия должна иметь существенный «размах», быть критичной и способной к формовке идей в каждом аспекте интеллекта и общества. Этот настрой способствовал обучению поколения влиятельных мыслителей и активистов в особом духе и на специфических принципах — «андерсонианство», некоторые из них помогли выдвинуть Сидней на первый план международной «сексуальной революции» 1960-х гг. Ссылки на Андерсона и здесь уместны, ибо он говорил, что «свобода в любви — условие других свобод», поскольку философ критикует подчинение сексуального удовольствия воспроизводству.

Курсы лекций, которые читал Андерсон, всегда включали какое-то серьезное разоблачение и критический анализ. В этом он напоминал «мастеров подозрения» («masters of suspicion»): Маркса, Фрейда и Ницше. Интересен и факт сравнения Андерсона с Гераклитом, который достиг подлинного видения вещи. Фрагмент Гераклита как бы подытоживает вкратце метафизику Андерсона: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий». Эти «меры» были истолкованы Андерсоном как «методы работы» вещей, их имманентные законы.

Для многих социальные взгляды Андерсона представляют наибольший интерес. Для Армстронга это была метафизика. Позиция, что нет ничего более существующего, чем пространственно-временная система, вряд ли необычная точка зрения. Для иррелигиозной личности это не более, чем здравый смысл. Тем не менее, Андерсон, будучи философом, необходимо стоит перед двумя путями: не только отвергать всякого рода божество, но и объективные сущности, постулированные многими философами со времени Платона вплоть до сегодняшнего дня. Кроме того, как мыслитель, поддерживающий традиционную философию, Андерсон не собирается покидать

[1] *Paul Feyerabend*. Marxist Fairytales from Australia, in Science in a Free Society. London: Verso, 1978. P. 155.

[2] *Donald Horne*. The Lucky Country: Australia in the 60s, Revised Edition, Penguin Australia. Ringwood, 1964; *J. Anderson, Mark Weblin* (ed.). A Perilous and Fighting Life: From Communist to Conservative; The Political Writings of Professor John Anderson. Sydney, 1995.

пространство-время, но хотел бы высказать особое мнение о ее наиболее абстрактной структуре.

Он утверждал, что реальность имеет пропозициональную структуру. Под этим он не имел в виду ничего идеального и ничего лингвистического. Возможно, его идею лучше бы поняли сегодня, сказав, что для него мир — это мир фактов, скорее, чем мир вещей. Здесь он в чем-то согласен с логическим атомизмом Рассела и Трактата Витгенштейна. Он отверг атомизм в пользу доктрины бесконечной сложности вещей, и он никогда не понимал «позднего» Витгенштейна, язвительно высказываясь относительно «лингвистического поворота». Сходства между его онтологическими взглядами и доктринами Трактата были указаны Дугласом Гаскингом в статье, опубликованной в 1949 г. «Состояние дел» Армстронга, по его словам, прямо происходят от пропозиционального взгляда Андерсона на реальность.

Андерсон никогда не признавал новую логику Рассела, но искал возможности, чтобы показать, что все предложения подпадают под аристотелевские «четыре формы» субъектно-предикатных пропозиций. Утверждаемая при этом реальность отношений как бы тайком вводила их в эти четыре формы[1]. Подобная позиция была основой разработки им своеобразной теории категорий, развивающей Самуэля Александера, который отстаивал реалистическую трактовку пространства, времени и категорий бытия, толкающих его на антисубъективистскую трансформацию Канта. На Андерсона повлияли Гиффордовские лекции Александера, которые он слышал, но порождающее, не трансцендентное божество Александера он отверг, восприняв его идею категорий. Суждение (логическая природа вещей) очень важно в метафизике Андерсона, и он думал, что рассмотрение различных особенностей суждения могло показать то, какие категории мы должны принять. Идея Александера, которую воспринял Андерсон, представляла пространство, время и категории не как формы опыта, но как формы бытия. Это было реалистическое описание этих объектов и разъяснение, как они вместе оставались целым, что давало одну реалистическую метафизику, реалистическую онтологию, реалистическую теорию общей природы бытия.

Его собственная система насчитывала тринадцать категорий, которые включают тождественность, различие, существование, качество, отношение, число, количество, интенсивность и каузальность — все связанные с формой пропозиции. Продиктованные лекции Андерсона по Александеру существуют, но никогда не были опубликованы при его жизни. По всей видимости они получат больше внимания сейчас, поскольку идея эмпирической метафизики вернулась на философскую повестку дня и снова становится интересной для исследователей. В значительной степени все особенности его творческой мысли того времени были представлены в этих лекциях[2].

Особенностями реализма Андерсона была отчетливая эмоциональная аргументативность и критика, что было отлично от стилей философии, доминировавших в Оксфорде и Кембридже в 1920—1950-х гг. и враждебных большей частью к систематической, конструктивной метафизике. Поэтому

[1] См.: *Ryle G.* Logic and Professor Anderson // Australasian Journal of Philosophy. 1950. № 28. (перепечатано в: *Ryle G.* Collected Papers. London: Hutchinson, 1971. Vol. 1. P. 236—248).

[2] *Anderson J.* Studies in Empirical Philosophy. Sydney: University Press, 2004; *Idem.* Space, Time and the Categories: Lectures on Metaphysics. 1949—1950 // Introduction by D. Armstrong. Sydney: University Press, 2007.

не случайно, что как сам Андерсон, так и круг его учеников термин «критика» использовали в качестве мантры.

Кроме того, система обеспечивала всесторонний инструмент для разрушения обычной мудрости дня — религиозной, политической, моральной. Дополнительную остроту обеспечивал специальный словарь, который часто использовал знакомый философский жаргон в незнакомом смысле. Было важно быть «эмпириком», но не верить в «чувственные данные» или идеи; «дуалистические» ошибки изобиловали вне философии сознания и были совершены при рассуждении о вере. Часто участники обсуждений редко понимали термины споров. По отношению к Андерсону отмечалась своего рода религиозная, даже сектантская авторитарность его присутствия, его кампаний и многих из его последователей, ведущая к комбинации освобождения и порабощения, производимая его влиянием. Как писал поэт Джеймс Макаулей (James McAuley): «Андерсон имел ответ на каждый мыслимый вопрос. Это было „Нет"».

Дэвид Стоув[1], который впитал влияние Андерсона, но отклонил андерсонианизм и развивал его собственную независимую, высоко полемическую философскую позицию, однажды отметил: «Полномочия отказа Андерсона от мысли были просто безграничными, а его теория была „крайне алогической"»[2]. Его убеждение в правоте своей позиции сказывалось и на достижениях современной математической логики, которую Андерсон отбрасывал с презрением. Его логика была основана на традиционной силлогистике, изобретательно приспособленной, чтобы иметь дело с очевидными ее дефицитами, и имела почти мистически-метафизическую твердость относительно их. Суждения, с которыми она имела дело, не были идеями, или лингвистическими наработками, или математическими формулами, а были непосредственно реальными государственными делами. Предполагающий иное должен был совершить кардинальный грех против строгого реализма Андерсона, предлагая посредников между мыслителями и фактами, которые они рассматривали. Для Андерсона те вопросы, которые существенны для многих современных философов относительно роли концептуальных схем в понимании действительности, не были проблемами. Вещи, ситуации, процессы существовали в пространстве-времени, и обсуждение должно проявить внимание к определению истины таких вопросов.

Андерсон не выражал беспокойства относительно его мирского успеха или академического продвижения, и осуждал несомненные факты защиты прав потребителей и приверженности прогрессу. Он написал весьма много, но издал мало в главных международных журналах, и некоторые из его наиболее важных работ были опубликованы в малоизвестных журналах. Международная репутация Андерсона среди профессиональных философов небольшая, потому что он издавался почти исключительно в австралийских журналах. Некая систематическая демонстрация его взглядов доступна в собрании его статей 1962 г., сопровождаемая очень ясным философским резюме его позиции Пассмором. Ранее (1957) он показал, что философские

---

[1] Стоув умер в 1994 г. Наиболее известны две его книги философской полемики: *Popper and After*, недавно переизданной Macleay Press под названием *Anything Goes* и *The Plato Cult*. Книга его эссе, *Cricket Versus Republicanism* включает «Прощайте, искусства и Интеллектуальная способность женщин».

[2] *Grave S.A.* A History of Philosophy in Australia. St. Lucia, Queensland (Australia): University of Queensland Press, 1984. P. 47.

источники позиции Андерсона лежат в ранних реалистических концепциях У. Джеймса, У.Т. Марвина, Р.Б. Перри, и что наиболее важно, С. Александера.

Андерсон вдохновлялся древними греками, особенно Гераклитом, и восхищался объективным отношением досократиков, которое он противопоставлял антропоцентрическим, субъективным беспокойствам посткартезианской философии. Гегель уважался за возможности его мысли. Дж. Мур, Рассел и Александер были достаточно критически адаптированы. Среди тех, кто так или иначе повлиял на его мысль, кроме названных, были Сорель, Хилари Беллок (Hilaire Belloc) и Джеймс Бурнхэм. Он осудил Оксфордский реализм Вилсона (Cook Wilson), потому что философия — всегда скептическая, критическая, но никогда не может претендовать на моральное руководство.

Защита академической свободы

Как профессор кафедры Challis философии Сиднейского университета, Андерсон был непримиримым борцом за принципы академической свободы от авторитарного вмешательства. «Моя оппозиция идеализму в философии, — писал он, — тесно связана с моей оппозицией капитализму». Андерсон порицался Сенатом Сиднейского университета в 1931 г. после критики роли военных памятных дат в освящении войны. В 1943 г. он порицался Парламентом Нового Южного Уэльса после его утверждения, что религия не должна иметь никакого места в школах. Он основал и был президентом Сиднейского университетского Общества свободной мысли (Freethought Society), которое работало с 1931 до 1951 г. В то время, когда философы были убеждены, что они выиграли спор кардинально, Фрэнклин, исследуя положение дел и нюансы, считает, что философы, возможно, действительно развратили молодежь. Эта ученая дискуссия началась в 1958 г., когда доктор Кинселла (V.J. Kinsella), преподаватель Академии Святого Фомы, в качестве оппозиции университетским эмпирикам издал работу «Эмпиризм и Свобода» (Empiricism and Freedom), утверждая, что эмпиризм Андерсона имел радикально развращающее влияние[1]. Он хотел, чтобы полиция нравов исследовала кафедру философии. Часть его книги озаглавлена «Сидней Джона Андерсона и альтернативы» — т. е. эмпиризм и материализм против схоластики и идеализма. Томисты Сиднея были удручены смертью в 1979 г. ее основателя, харизматического Доктора Остина Вудбери (Austin Woodbury). Однако средневековая схоластика продолжила питать современные дискуссии по эвтаназии и аборту, что помогло становлению казуистики, теперь названной «прикладная этика»[2].

Сенат университета, признавая, что он не может уволить профессора Challis, стремился уменьшить влияние Андерсона, создав новую кафедру «Моральной и политической философии», на которую был назначен Алан Стоут (Alan K. Stout). Однако эта тактика дала осечку, когда Стоут немедленно признал гений Андерсона и стал одним из его самых устойчивых поклонников. Результат состоял в том, что Сидней получил второго престижного и представительного философа.

---

[1] *Edward Pols.* Radical Realism: Direct Knowing in Science and Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

[2] В 1985 г. в Сиднее основан в целях углубления преподавания философии в продолжение работы, начатой д-ром О.М. Вудбери, Центр томистских исследований.

Андерсон был человеком, который устанавливал повестку дня, и устанавливал тон интеллектуального обсуждения философских проблем в Сиднее. Андерсон, как и Делёз, редкие среди философов, для которых их работа кажется немедленно полезной, чтобы рассуждать о времени и пространстве каждодневной жизни. Оба были общественными деятелями, а их исследования использовались специалистами во многих областях гуманитарного знания. Возможно, это связано с тем, что и Андерсон, и Делёз формовали понятия из потока времени, а не из идеальной сетки пространства категорий[1]. Вот почему интерес Андерсона к Марксу и Фрейду не был полностью необычен для того времени; то, что он сделал с их работами, было несвоевременно. Андерсон видел в обоих авторах позитивный процесс прорыва новаторских концепций в объединенный и рациональный порядок общества и разума. Не устраивало же его в обеих доктринах, как и другое поколение западной мысли, новые фантазии, которыми они способствовали социальному или психическому лечению конфликта — на баррикадах или на кушетке. В этом он служит любопытным прототипом радикального перечитывания Маркса и Фрейда, которое Делёз предпринял после неудачи Парижского восстания мая 1968 г. Делёз и Андерсон оба отводят специфические роли эстетике в сохранении канала, открытого для разнообразия вещей и событий. Андерсон был сторонником работ Джеймса Джойса, в то время, когда *Улисс* был фактически запрещен в Австралии. В его известном эссе 1941 г. Андерсон утверждает, что есть «интересная параллель между литературной и политической цензурой». По словам Андерсона, «цензура „изготавливает очевидность" социальной солидарности»[2].

Как преданный эмпирик, Андерсон утверждал, что есть только одно царство «бытия», и оно может быть лучше всего понято через науку и натуралистическую философию. Он считал, что нет никакого сверхъественного бога и что нет никаких ненатуральных царств, наподобие тех, которые отстаивал Платон. Он отрицал, что знание может быть получено иными средствами, кроме описаний фактов, как и любой веры, что откровение или мистика могли быть источниками получения истины. По его мнению, традиционные христианские понятия добра и зла были предназначены только для рабов. Для Андерсона, термин «хороший» был действителен, когда он применялся к объективным человеческим действиям, которые были свободными, критическими и творческими. Субъективных заявлений нужно избегать или квалифицировать их, как вводящие в заблуждение. Не удивительно, что влияние Андерсона было и обширно, и спорно, поскольку он постоянно исследовал и бесстрашно критиковал освященные верования и учреждения.

В последние годы его карьеры, в 1950-е, Андерсон отстаивал более консервативные представления. Он прервал контакт с прежними учениками, которые сформировали Либертарианское Общество, и никогда не связывался с богемой «Удара», которые обычно хвалили его. После отставки в 1958 г. и до его смерти в 1962 г., он ежедневно занимался исследованиями, продолжая работу и пересматривая ранние тексты. Среди его последних

---

[1] *Donald Horne.* The Lucky Country: Australia in the 60s, Revised Edition, Penguin Australia. Ringwood, 1964. P. 238; см. также: *John Docker.* Australia's Cultural Elites. Sydney: Angus & Robertson, 1974.

[2] *Anderson J.* Art and Morality, in Art & Reality: John Anderson on Literature and Aesthetics. Sydney: Hale & Iremonger, 1982.

публикаций был *Classicism* (1960) , *Empiricism and Logic* (1962) и *Relational Arguments* (1962).

Хотя Андерсон проповедовал критический тон в исследованиях, он был очень нетерпимым к критике, когда она была направлена против его мнения, особенно в его департаменте и от его собственных студентов. Что Андерсон действительно хотел людям принести, признавал он это сам или нет, было одно — хорошо овладеть его учением и признать его собственную позицию. Андерсонианцами были те, кто почти все усвоил из его наследия. Имея силу ума, или характера, или даже просто строптивость, учась у Андерсона можно получить прекрасное образование. Джон Пассмор, Джон Маки, Дэвид Стоув, Юджин Каменка и Дэвид Армстронг — все могли бы подтвердить это. Некоторые из его учеников не пошли далее подражательных выступлений в академической философии, другие стали важными вкладчиками в философию на австралийской и мировой сцене. Джон Пассмор, Дэвид Армстронг, Джон Макки и Юджин Каменка — все выразили ощущение задолженности Андерсону и, хотя его система фактически умерла вместе с ним, ее влияние может быть замечено в некоторых из их характерных представлений[1]. В других академических областях, например, в искусстве, люди, на которых повлиял Андерсон, имели поразительное воздействие на австралийскую жизнь, особенно в Новом Южном Уэльсе и Канберре. Два самых прекрасных поэта Австралии, Джеймс Макаулей и Алек Хоуп (James McAuley и Alec Hope), были студентами Андерсона и отстаивали в печати почтительное философское противоречие с их наставником относительно моральной философии. Типичные андерсонианские установки остались с ними, как со многими журналистами, адвокатами, судьями и государственными служащими.

Фрэнклин настаивает, что Джон Андерсон был большой философ, который передавал его незаинтересованную любовь к философии любому, кого он учил. Но этика не должна быть изолирована от метафизики. Это — неотъемлемая часть вселенной, которая является предметом философа и неотъемлемой частью логики Андерсона. В любом случае, Андерсон был решительным моралистом вольнодумного разнообразия[2]. Каково было его моральное влияние? Как пишет Фрэнклин, это «более темная сторона андерсонианства». Так Андерсон в 1937 г. назначил первого в Австралии преподавателя философии — женщину. Это была Элен Фоулер, которая прошла в своем развитии от сиднейского реализма до римского католицизма: она больше не могла терпеть андерсонианское издевательство над логикой.

Свободная мысль и сиднейские либертарианцы

Настойчивость Андерсона на непрерывное исследование и критику стала центральной в интеллектуальных принципах Либертарианского Общества университета (Libertarian Society — Общество борцов за свободу), которое

[1] *Passmore J.A.* A hundred years of philosophy. London: Duckworth, 1957; *Idem.* John Anderson and Twentieth-Century Philosophy. In J. Anderson Studies in empirical philosophy. Sydney: Australia: Angus and Robertson, 1962; A perilous and fighting life: from communist to conservative. The political writings of professor John Anderson. Pluto Press, 2003; *Anderson A.R.* (Ed. M., 1964). Minds and machines. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Armstrong D.M. (1963). A materialist theory of she mind. London: Routledge & Kegan Paul.

[2] *Kennedy B.* A Passion to Oppose: John Anderson, Philosopher. Melbourne: University Press, 1995.

вытеснило Общество свободной мысли в начале 1950-х и обеспечило философскую платформу для намного более широкой субкультуры, известной как «Удар»[1] («the Push») в 1960-х. Он был защитником свободы слова и критиковал запрещения австралийского правительства на определенные политические публикации еще в 1928 г. Мыслитель защищал религиозные и сексуальные свободы и свободное обсуждение проблем в эру, когда упоминание о табу обычно приводило к сердитому общественному осуждению видными моралистами. Цель общества состояла в том, чтобы «провести расследование областей политического, сексуального и религиозного авторитаризма»[2]. Либертарианцы порывали с традиционализмом как актом воли. В письмах фрейдиста Вильгельма Рейха они увидели непосредственную связь между сексуальностью и властью (опередив Фуко), которую и критиковали. Либертарианцы отказались и от догматической стороны андерсонианизма и странного соединения учителем квиетизма и реакции в практическом действии.

Как пишут и Пассмор, и Армстронг, либертарианство было существенно обязано реалистичной философии Джона Андерсона, что любое отклонение от последнего оставило бы либертарианцев без каких-либо причин или рациональных аргументов в пользу того, что они говорят и делают. Без андерсонианского фундаментализма либертарианцы были бы интеллектуально голыми. Эмпиризм может быть рациональным основанием для либертарианских действий, но он не обеспечивает рациональное основание фактических или теоретических верований либертарианцев. Существенная вещь — психологическое и моральное воздействие реалистичной философии на индивидуальных либертарианцев.

«Удар» был группой представителей богемы, писателей и художников, которые «откармливали на убой идеи Либертарианского Общества университета». Оно приспособило философию Андерсона (или исказило ее, как он думал) для продвижения образа жизни, сосредоточенного на сексе, напитках, наркотиках и азартных играх. Это «братство среднего класса отчаянных, журналистов, уволенных преподавателей, игроков и неудавшихся поэтов, и их доктрин». Как считал Барри Хумфрис, главный источник привлекательности «Удара» был прост — это был остров волнения в море тупоумия. «Удар» не был столь увлечен распространением утопических иллюзий, но более молодые участники начали поддаваться глупому предположению, что реальное изменение могло бы быть возможно[3]. Так практика критического размышления — и критического питья — формирует своего рода этическую практику жизни, своеобразную технику «я».

Факультет искусства и кафедры философии и социологии были центрами активности. Философия добавила традицию непримиримости по основным принципам. Уол Сучтинг (Wal Suchting), марксистский лектор философии, который стал главным лидером волнения в Сиднее, утверждал, что на основные проблемы — болезнь буржуазной культуры, формы возможных альтернатив, стратегий и тактики — слабый голос аналитической философии никаких ответов не давал. Тогда как на расширение сознания и воображения молодежи 70-х работали концепции Маркса и Мао, психоделики и наркотики.

---

[1] Синонимов этого слова достаточно много — толчок, отставка, протекция, проталкивание, атака, натиск, напористость, напряжение, ответственный момент, толпа, шайка.

[2] *Tim Rowse.* Australian Liberalism and National Character. Kibble Books. Melbourne, 1978; *George Molnar.* Sydney Libertarianism // Broadsheet. No. 35. January. 1965.

[3] *Anne Coombs.* Sex and Anarchy: the Life and Death of the Sydney Push.

Однако стоит отметить, что лидером в «красном изменении» был не Сиднейский университет, а о-в Флиндрес. Тамошний профессор философии Брайен Медлин (Brian Medlin) был в Аделаиде одним из лидеров вьетнамских протестов, которые он непрерывно подталкивал в более радикальном направлении. Четыре из пяти членов кафедры философии Флиндреса стали проповедовать революционный социализм на курсах, которые вскоре стали маоистскими. Звездный час философского «действия» пришел на конференцию философии Австралазии 1970 г., когда Медлин драпировал красным флагом кафедру перед докладом по политике. Конференция приняла решение, осуждающее войну во Вьетнаме.

В Сиднее Уол Сучтинг[1] и Майкл Девитт предложили в 1972 и 1973 гг. курсы по марксизму-ленинизму. План курсов включал упоминание об идеях Сталина, Хошимина, Мао и Че Гевары. Армстронг как заведующий соглашался на некое обучение идеям Маркса. Проблемы марксизма, демократизация кафедр и «академические свободы», таким образом, работали в унисон. Кит Кэмпбэл отстаивал примирительный стиль, при условии, что победители и побежденные должны будут продолжить жить и сотрудничать. К этому времени появился феминизм как организованная сила и стал требовать место в университетских курсах. Отчетливо Либертарианский голос в феминизме 1970-х принадлежит Джермине Грир[2]. В начале 1973 г. два аспиранта, Жан Кертойс и Лиз Джака, предложили курс о «политике сексуального притеснения». После различных переговоров и запросов, администрация согласилась на курс, под более умеренным названием. К этому времени уже появились противоречия между феминистами и неисправимыми марксистами, которые расценили феминизм просто как предлог для другой борьбы за демократизацию и самоуправление. В философии главным гуру был признан Луи Альтюсер, автор «За Маркса» (1965), «Читать «Капитал» (1965), «Ленин и философия» (1969)[3]. Однако, пришло время идти дальше. Было еще много гуру, особенно французских авторов, которые объединили марксизм, феминизм и психоанализ и в 80—90-е гг. оказали существенное влияние на австралийскую философию — Фуко, Иригэри, Лакан, Деррида, Лиотар, Бодрийяр, Делёз и другие.

Мельбурнское витгенштейнианство

Если в Сиднее доминировали реалисты, то в Мельбурне — витгенштейнианцы, которые оказали влияние и на философию в Канберре. Влияние идеализма здесь можно проследить в диапазоне мыслителей от В.У.Г. Чайлда до Г.В. Эватта (V. Gordon Childe, H.V. Evatt). Зародышевой фигурой здесь

[1] Уол Сучтинг оставался твердым традиционным марксистом вплоть до его смерти в 1997.

[2] *Germaine Greer*. The Female Eunuch. 1972.

[3] По всей видимости, наступала эра критики, ибо названные работы представляют разные стороны его отношения к марксизму. Так, неприятие Альтюссером гегельянца Маркса достигает своего предельного выражения в: *Althusser L.* Lenin and Philosophy, 1968 (англ. пер. 1971). Критика Альтюссером социалистического гуманизма собрана в кн.: *Althusser L.* For Marx, 1965 (англ. пер. 1969). Безапелляционную критику Альтюссера можно найти в посвященной ему монографии, включенной в: *Thompson E.P.* The Poverty of Theory and Other Essays, 1978, а также см.: *Sayer D.* Science as Critique: Marx vs. Althusser // Issues in Marxist Philosophy / J. Mepham, D. Rubin (eds.), 1979.

был англичанин Джордж Поль, который был в Мельбурнском университете в годы Второй мировой войны, а затем вернулся в Англию. Он-то и представил философию Витгенштейна, учеником которого он был в 30-х гг., в Мельбурнский университет. Хотя этот период был относительно коротким, его влияние в это время было огромным, и не только внутри философского департамента, но и на весь факультет искусств. Так возникло историческое соперничество между Сиднеем и Мельбурном, между андерсонианизмом и витгенштейнианством. В 1940 г. в департаменте работал витгенштейнианец Алан Донаган, который вскоре стал спорить с группой иммигрантов из Центральной Европы (не из Вены, конечно)[1].

Влияние Поля живет в Мельбурне, например, у А.К. («Камо») Джексона, отца Фрэнка Джексона. Но влияние Витгенштейна также было обеспечено прибытием в 1948 г. другого англичанина, и ученика мастера, Дугласа Гаскинга, который провел всю оставшуюся жизнь в Мельбурне. Гаскинг во всех его лекциях и его сравнительно небольшом числе публикаций искал и добился общей ясности. Наиболее важные его работы были собраны в книге *Язык, логика и причинность* (1996)[2]. Его мысли развивались в течение многих лет. Так под влиянием Куайна и Дэвидсона он стал симпатизировать «австралийскому материализму».

В Мельбурне влияние Андерсона было минимальным, ибо Мельбурн стал заставой новой философской революции, связанной частично с логическим позитивизмом и более знаменательно — с поздним Витгенштейном. Поль же не только принес новую философию в Австралию, но и имел огромное влияние на развитие других дисциплин в университете Мельбурна, особенно истории. Витгенштейнианская традиция, установленная в Мельбурне, вначале имела несколько позитивистский аромат, но позже под воздействием Оксфордской философии и прибытия интеллектуалов-беженцев из континентальной Европы, многие из которых были нелепо высланы из Великобритании и интернированы в Австралию во время войны, она стала откровенно витгенштейнианской. В 1950-х гг. Мельбурнский департамент по философии включал множество лекторов, как иностранного происхождения, так и местного масштаба обучения, которые позже уехали, чтобы исследовать философию за границей. Здесь можно привести такие известные имена, как В.Д. Фолк, Курт Байер, Алан Донаган, Брайан О'Шаугнесси, Поль Эдвардс, Майкл Скривен и Джордж Шлесингер. Так была установлена тенденция обмена кадрами — Джон Маки, Дженни Теичман, Майкл Девитт, Марк Джонстон, Майкл Стокер и Майкл Тулей прибыли в Австралию из Северной Америки для долгого пребывания, а затем возвращения в США.

Принимая во внимание, что андерсонианский Сидней в 1950-е был узко реалистическим и высокомерным из-за неких достижений на арене международной философии, Мельбурн стоял за более космополитический и современный подход. Он также оказал гостеприимство разнообразию перспектив и профессионалов, проблемно-ориентированному подходу к предмету, что Андерсон отклонял как «эклектику». Влияние Витгенштейна было сильным, но не подавляющим[3], и действительно многие из лучше все-

[1] Ethics. 104 (October 1993)? P. 143—144.

[2] *Oakley I.T.* & *O'Neill L.J.* (eds.). Language, Logic and Causation: Philosophical Writings of Douglas Gasking. Melbourne: Melbourne University Press, 1996.

[3] *Gasking D.A.T.* Anderson and the Tractatus Logico-Philosophicus // Australasian Journal of Philosophy. 1949. Vol. 27. P. 1—26.

го известных авторов департамента того периода, типа МакКлоски, Байера, Донагана и Чарльзворса не были в абсолютном смысле виттенштейнцами. Дуглас Гаскинг следовал за Бойсом Гибсоном на Мельбурнской кафедре в 1966 г. и Мельбурнский департамент остался мало метафизически ориентируемым, чем другие кафедры в стране или только что организованные кафедры философии в Мельбурне. Быстрое расширение университетского образования в Австралии с 1960-х гг. устранило господство и оппозицию философских школ Сиднея и Мельбурна. В настоящее время философия представляет главным образом гегельянский синтез метафизического интереса, полученного из Сиднея, и интернационалистского «аналитического» профессионализма, взятого из Мельбурна.

Австралийский материализм

Эта программа, возможно, самый отличительный аспект австралийской философии, которая стремится понять и объяснять действительность исключительно в пределах структуры естественных наук. Важной частью этой программы была версия материалистической теории сознания (mind), теперь широко принятой теории идентичности сознание-мозг (mind-brain identity theory), которая была первоначально развита учившимися у Райля Плэйсом (U.T. Place) (1956) и Смартом (J.J.C. Smart) (1959) в Аделаиде прежде, чем она была представлена Армстронгом в Сиднее в конце 1960-х.

Начиная с конца 1950-х, метафизический поток в Австралийской философии был наводнен сначала «австралийским материализмом», а затем версиями метафизического реализма. Также имелся постоянный интерес к онтологии пространства и времени. «Научный материализм» в своих истоках обнаруживает аналитический бихевиоризм Г. Райля, и логический позитивизм Г. Фейгла, концепции У. Селларса, направленные на разрешение «картезианского софизма» (высказываний о ментальных и телесных явлениях) и соотношения духовного и телесного. Отчетливое оформление «научный материализм» (обсуждающий проблемы ментального и физического, интерпретацию и обоснование их тождества) получает в начале 50-х гг. в работах У. Плейса, Г. Фейгла, Дж. Смарта, в «бескомпромиссном материализме» Д. Армстронга (утверждающего тождество ментального и физического), а также в «элиминативном материализме» Дж. Шаффера, У. Иенсена, Р. Рорти, в «теоретическом материализме» Дж. Кормэна, Т. Нагеля. Промежуточную позицию занимают М. Бродбек, Э. Сосса, М. Дечер, Д. Дэвидсон и др.

В начале 1950-х гг. австралийская философия испытывает сильное влияние Джека Смарта. Он приехал в 1950 г. Будучи аспирантом в Оксфорде, он имел поддержку Гилберта Райля (редактора влиятельного журнала Maind с 1948 г.) и считал себя его учеником, и, в частности, принял философию сознания Райля, как она изложена в *The Concept of Mind*[1]. Не скрывая своих антифилософских настроений в отношении понятия «разум», постулируя необходимость психологического и физиологического анализа сознания, Райль полагает, что современные данные о природе деятельности мозга позволяют перестать рассматривать «разум» как монополию философского мышления. «Разумные» процедуры, по Райлу, непосредственно выражают

---

[1] *Ryle G.* The Concept of Mind, London: Hutchinson, 1949. (Райль использует здесь технику лингвистического анализа для критики «Myth of the Mind» Декарта.)

работу разума, тогда как «интеллектуальные» процедуры предпосылают ей «сущностные» предикаты. Декартовскую теорию он рассматривал как дуализм «разума» и «тела». Сознание он считает мифом, конструированным из существующих ментальных процессов, которые преходящи и несознательны. Чувственные данные относятся к «ментальной сфере» и не совпадают с физическим объектом[1]. Смарт, в чем-то следуя Райлу, в Аделаиде развивал материалистическую версию сознания, которая была принята и затем развита Армстронгом, сначала в Мельбурне и позже, в Сиднее, когда он стал заведующим кафедрой в 1964 г. Книга Армстронга *A Materialist Theory of the Mind* (1968) стала некой библией для материалистической школы. Она представляла на обсуждение точку зрения, что «сознание является мозгом», и защищала ее от разнообразных возражений. Ментальные состояния им признавались как «состояниями человека, которые единственно определяются в терминах объектом, или ситуаций, вызывающих данные состояния»[2]. Имелись различия акцента и формулировки среди австралийских материалистов, как обнаруживались и подобия между их подходами и таковыми философов — физикалистов и материалистов в Англии и США.

Департамент Смарта должен был охватывать как философию, так и психологию. Ответственным за психологию он назначил Уллина Плэйса, хорошо известного в онтологии. Он также был в Оксфорде и слушал курс по философии, психологии и физиологии. Он был рекомендован Смарту Брайаном Фарреллом, автором замечательной статьи «Опыт»[3]. Смарт предлагает нейтралитет психического дискурса. Плэйс становится основателем экспериментальной психологии в Аделаиде, но огромный вклад он сделал, конечно, в философии сознания.

Другое назначение, которое Смарту удалось сделать в то время, было очень важным. Это было назначение американца С.В. «Чарли» Мартина (C.B. «Charlie» Martin), который был учеником Джона Уиздома (1904—1993) в Кембридже. Уиздом, следуя Дьюи и Фрейду, считал философа поэтом и психоаналитиком, а философские проблемы видел парадоксами, берущими начало в бессознательном. Лингвистическая философия в его понимании сближается с психоанализом. Однако подобная «описательность» ведет к эпистемологическому анализу. Неудивительно, что Мартин быстро разочаровался в витгенштейнианской философии и его заботой стала онтологическая проблема, которая была важна в Аделаиде, да и на философской арене Австралии. Мартин представил в Австралии концепцию создания истин (truthmaker). Он впервые применил важные находки философии сознания Райля — контрфактуальное и диспозициональные (dispositional) истины о поведении.

В Аделаиде Плэйс, как и Смарт, начал с Райлеанского бихевиоризма. Но существование внутренних психических процессов ему представляется бесспорным. В то же время признавались аргументы для физикалистского описания мира, в том числе психического, имеющих весьма сильные научные основания. Так он пришел к теории идентичности — идентификации психических процессов с чисто физическими процессами в мозге. Значительная

---

[1] *Ryle G.* The Concept of Mind. P. 154, 210.

[2] *Армстронг Д.М.* Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 122.

[3] *Farrell Brian.* Experience. Mind, 1950. Vol. 59. P. 170—198.

часть проблемы возникает потому, что статья Плэйса была опубликована в 1956 г. в *British Journal of Psychology,* а статья Смарта только в 1959 г., но в *Philosophical Review.* Позднее обе статьи стали публиковать в антологиях, и представление о направлении влияния стало немного размытым.

Мартин не был, видимо, откровенным райлианцем, но он слишком стремится противостоять взглядам Плэйса. Плэйс вернулся в Англию в 1956 г. и вряд ли был когда-либо в Австралии снова, но он оставил важный след в философии Австралии.

Материализм и реализм в Австралии не мыслим без Дэвида Армстронга, который занимается классическими философскими вопросами и рассматривает их в классической манере. Так, отстаивая некоторую гипотезу о мире, он утверждает, что в мире «нет ничего, кроме конкретных сущностей, обладающих свойствами и связанных друг с другом», мир образует единую пространственно-временную систему, и ему можно дать — здесь, правда, Армстронг немного сомневается — полное описание «с помощью законченной физической теории». Подобная гипотеза порождает ряд возражений. Одни утверждают, что мир, который мы действительно постигаем, состоит из обособленных элементов — идей, чувственных данных или восприятий. Другие — мир содержит в себе сознания, не существующие в пространстве и времени, и свойства в виде вторичных качеств, о которых умалчивает наука. Мнения нельзя должным образом анализировать в терминах свойств или отношений, а свойствам не отводится никакой роли в точном описании мира. Армстронг детально отвечает на эти возражения.

До «Материалистической теории сознания» (1968) Армстронг пишет «Восприятие и физический мир» (1961), в которой дает определение восприятия, почти не претерпевшего своей сути в дальнейших работах. Подобно своему учителю Джону Андерсону, он утверждает, что восприятие состоит в приобретении знания или мнения относительно конкретных положений дел. Оно, естественно, происходит в результате воздействия разных стимулов на органы чувств. Тем не менее, воспринимаемое не является копией этих стимулов, не является чувственным данным. Воспринимать книгу, лежащую на столе, значит, по Армстронгу, считать, что она там находится. Отсюда он заключает, что воспринимаемый нами мир уже содержит свойства и отношения; он не состоит из простых чувственных элементов. Ощущение — это состояние, причинно обусловленное определенного рода стимулом.

Что касается сознания, то для Армстронга отправной точкой служит материалистическое учение Плейса и Смарта о состояниях центральной нервной системы. Классическим документом этого учения является статья Смарта «Ощущения и процессы в мозге» (*PR,* 1959), а дальнейшую разработку в более широком контексте оно получило в книге Смарта «Философия и научный реализм» (1963). В «Материалистической теории сознания» (1968) Армстронг ставит своей целью сформулировать теорию состояний центральной нервной системы не только для ощущений, но и для ментальных состояний в целом. Смарт первоначально был согласен (хотя в последующем изменил свою точку зрения) описывать эти состояния в терминах райлианского бихевиоризма. Ментальные состояния, по Райлу, представляют собой просто предрасположенности. Но для Армстронга они — интенциональные состояния, обладающие определенной предрасположенностью, могущие быть «причиной определенного рода поведения». Наука, считает Армстронг, доказала, что ментальные состояния одновременно есть состояния мозга и,

следовательно, существуют в пространстве и времени, а стало быть, не служат контрпримером против гипотезы Армстронга о мире[1].

Существование вторичных качеств Армстронг дает с реалистической позиции, обвиняя Смарта в устарелом операционализме. Он отождествляет вторичные качества со свойствами физических объектов, которые нами воспринимаются в повседневных ситуациях только как некие структуры. Мы только осознаем, к примеру, что и роза, и пион являются красными, но не воспринимаем их как разрозненное множество световых волн и не осознаем, что же онтологически означает быть красным[2].

В дальнейшем, пытаясь определиться с пониманием сознания, в своей книге «Сознание, истина и знание» (1973) Армстронг опирается на высказанное Рамсеем предположение о том, что наша система сознания и убеждения представляет собой «карту, по которой мы сверяем свой путь», при этом сознание отличается от мысли, которую мы просто продумываем, ибо оно всегда служит «потенциальной причиной или тормозом для наших действий»[3]. Согласно Армстронгу, совершенно очевидно в случае, как сознание о том, что определенная книга лежит на столе; это состояние сознания, в котором зашифрована информация, и подобно другим ментальным состояниям оно предрасполагает к совершению действия. Однако возникает проблема: как быть с научными законами, область применения которых не знает ограничений?

Армстронг отвечает в духе Рамсея: считать, что научный закон выполняется, значит иметь предрасположенность «расширить карту» или же «ввести общие отношения каузального обеспечения между частями карты в соответствии с общими правилами»[4]. Таким образом, в подобном анализе, в противовес номинализму любого вида, принимается на веру существование качеств. Но содержит ли мир качества и если нет, то откуда мы знаем, какие качества он содержит? Эти вопросы Армстронг обсуждает в двухтомном труде под названием «Универсалии и научный реализм» (1978). Он тщательно критикует разного рода классические теории: номиналистические

---

[1] Дэвидсон в работе «Ментальные события» (1970) пытается решить проблему: как согласовать два, казалось бы, несовместимых факта: во-первых, тот факт, что человеческие действия, со всей очевидностью, входят составной частью в устройство природы, «оказывая каузальное воздействие на внешние по отношению к ним события и подвергаясь аналогичному воздействию с их стороны», и, во-вторых, тот факт, что имеются, как он полагает, «убедительные доводы против той точки зрения, что мышление, желание и сознательное действие можно, подобно физическим явлениям, подвести под детерминистические законы».

[2] *Пассмор Дж.* Современные философы. М., 2002. С. 23. Взгляды Армстронга широко критиковались. См., к примеру, рецензию Т. Нагеля (Nagel T.) на «Материалистическую теорию сознания» (*Armstrong D.* A Materialist Theory of Mind) в PR за 1970 г. А.Дж. Айер в своей «Философии в двадцатом столетии» основное внимание уделяет анализу Армстронгом вторичных качеств. См. также более позднюю литературу по материализму в прим. 40—42 к главе 20 в «Сто лет философии» Дж. Пассмора.

[3] *Ramsey P.P.* The Foun dations of Mathematics, 1931. Наряду с дополнительными материалами, опубликованными под названием «Foundations» (1978), а также: Prospect for Pragmatism I D.H.Mellor (ed.), 1980.

[4] Армстронг разрабатывает свою теорию научных законов в: *Armstrong D.* What is a Law of Nature? 1983. Общий обзор исследований по проблеме сознания и соответствующую библиографию можно найти в: *Armstrong D.* Recent Work on the Relation of Mind and Brain // Contemporary Philosophy. V. 4.

(а в некоторых вариантах платонистические), «партикуляристские» в духе Дж.Ф. Стаута[1] и «универсалистские», представленные, например, предположением Рассела о том, что конкретные сущности представляют собой пучки универсалий. Отсюда он делает вывод, в общих чертах следуя Андерсону, что ни без конкретных сущностей, ни без универсалий обойтись нельзя, что мир складывается из состояний дел, при этом конкретные сущности обладают свойствами и находятся в определенных отношениях друг с другом[2].

Отношения между универсалиями формулируются научными законами. Откуда мы знаем, что универсалии существуют? По мнению Армстронга, мы не можем ответить на этот вопрос, просто рассмотрев, какие предикаты содержит наш язык. Какие существуют универсалии, открывает наука в процессе формулировки общих законов[3]. Армстронг проводит четкое различие между «семантикой предикатов» и «теорией универсалий»; вопросы, касающиеся значения, он в основном откладывает в сторону, когда пытается построить «первую философию». Возможность какой-либо первой философии помимо теории значения, возможность какой-либо теории универсалий помимо семантики предикатов — именно это многие из его современников отвергли бы наиболее резко. Но Армстронга почти не затронул «лингвистический поворот». Хотя Армстронг необычен в том, что пишет по столь многим классическим темам, было бы трудно найти классическую философскую проблему, которая была бы оставлена им без тщательного анализа в последние десятилетия.

В новейшей (американской) аналитической «философии сознания» (philosophy of mind), занимающейся изучением механизма фиксации процессов сознания в естественном языке, заметен отход от теории психофизического параллелизма в сторону теории тождества духовного и телесного[4]. По мнению Малколма, философы-аналитики расширительно толкуют понятия «ментальные состояния», что нередко приводит к серьезным концептуальным заблуждениям[5].

Последние годы некоторые аналитики в витгенштейнианской «философии сознания» видят единственную альтернативу когнитивистской методологии изучения психофизических процессов. Когнитивизм, по М. Уильямсу, полагает, что организация поведения субъекта объясняется каузальным воздействием сугубо внутренней ментальной структуры. Такие влиятельные авторы, как Д. Фодор, С. Стич, Н. Хомский считают, что только такой подход и способен придать психологии научный статус. Эти сциентистско-ориентированные взгляды не совместимы с философией позднего Витгенштейна, который полагал, что сами формы нашего повседневного языка приводят к ошибочной интерпретации психологических состояний и процессов[6]. «Фи-

---

[1] «Универсальное является дистрибутивным качеством», — утверждает он. См.: *Stout G.F.* The Nature of Universals and Propositions // Studies in Philosophy. London, 1966. P. 9.

[2] *Пассмор Дж.* Современные философы. С. 24, 138.

[3] О его теории универсалий см. также материалы дискуссии с Куайном и Майклом Девиттом в «Pacific Philosophical Quarterly» за 1981 г. и статью Л. Годштейна «Научный шотландизм» (*Goldstein L.* Scientific Scotism // AJP. 1983), где прослеживается связь Армстронга с Уилфридом Селларсом и приводится обширная библиография работ Селларса об универсалиях.

[4] *Searle J.* Mind brains and science. Cambridge, 1984.

[5] См. подробный анализ: *Дубровский Д.И.* Информация. Сознание. Мозг. М., 1980.

[6] *Wittgenstein L.* Remarks on the philosophy of psychology. Oxford, 1980. Vol. 1—2.

лософия сознания» занимается концептуальным анализом лингвистических средств, используемых для описания и объяснения процессов сознания (и психики). На передний план выходят исследования, посвященные интенциональным характеристикам сознания, проблемам «индивидуального языка» и познания «других сознаний», фиксации в языке болевых ощущений, всевозможным ситуациям воления, воображения, психическим предрасположенностям к тому или иному поведению. Таким образом, сохранить ее в составе аналитических дисциплин становится все труднее, а вот витгенштейнианская парадигма концептуального анализа психики предлагается как избегающая крайностей когнитивизма и бихевиоризма.

Материалистическое настроение, доминирующее в Австралии много лет, было не всепокоряющим. Конечно, влияли Витгенштейн или *Оксфорд*, которые имели тенденцию думать о ментальном в лингвистических или социальных терминах; они были подозрительны к онтологии, особенно к радикальному упрощению онтологии, хотя некоторые были привлечены к неоднозначному физикализму Дональда Дэвидсона. Эпистемология, философия языка и «моральная психология» отмечаются как более важные, чем онтология, хотя первые две темы, по крайней мере, также исследовались некоторыми материалистами, но центром была философия науки. (Мельбурнский отдел Истории и философии науки был вторым, образованным в мире, и произвел таких философов, как Герд Бучдал, Георг Шлесинджер, Хутх Лэси и Брайан Эллис.) Имелись также критики материализма, более сочувствующие онтологизирующему настроению, которые предложили для некоторых остаточный дуализм, часто центрируемый на упорство «qualia» к материалистической редукции. Существенное влияние здесь оказывал К. Мартин в Аделаиде, а Фрэнк Джэксон и Кейт Кэмпбелл защищали онтологическое значение и несводимость эмпирического. Джэксон даже поддержал немодные чувственные данные в репрезентативной теории восприятия в его книге *Perception*. Кэмпбелл, мигрировал из Новой Зеландии, наследовал кафедру Армстронга в Сиднее. В любопытном повторении династической традиции Гибсонов, Джэксон наследовал кафедру его отца в Monash University, и в 1995 г. стал вторым (после его отца) австралийцем, который дал престижные Лекции Джона Локка в Оксфорде. Симпатии Джэксона и Кэмпбелла к сциентистским настроениям их коллег материалистической ориентации, однако, ведут к одобрению сверх феноменалистического «qualia». Экспатриант австралиец, Брайан О'Шаугнесси, развивал более оригинальную концепцию, отстаивая двойственный аспект теории сознания в *The Will* (1980).

Австралийский реализм

Большинство направлений реализма развивались в русле сциентизма. Многие из реалистов требовали не только освободить философию от химер идеалистической метафизики, абсурдных выводов идеалистического эмпиризма, но и перестроить философию по образу и подобию науки. В 50-х гг. позиция американских философов (Ассоциации реалистической философии) была выражена в сборнике «Возвращение к разуму» (1953). Здесь видна особенность нового толкования реализма — распространение на онтологию, более полное использование феноменологического метода, подчеркивание роли разума в постижении реальности.

Философы в Австралии, начиная с Джона Андерсона в 1930-х, имели тенденцию быть решительно «реалистами» в их онтологиях. Этот реализм часто выражался как представление, что объекты, описанные в научных теориях (например, кварки, мезоны, молекулы ДНК и РНК) действительно существуют, в противоположность тому, чтобы быть социально построенными. Распространенность реализма объяснялась как отражение практичной австралийской культуры или как внедрение ее в особых климатических и географических условиях (Дэвид Армстронг). Одно внешнее влияние, однако, было существенно: регулярные посещения, начиная с 1970-х гг., выдающегося американского философа Дэвида Льюиса, непосредственного ультрареалиста и где-то «почетного Австралийца». Некоторые чувствовали, что воздействие Льюиса было чрезмерно; если так, то оно укрепило тенденцию отечественного производства этих идей. Сильный реализм очевиден даже в части работы по пространству и времени; Грэхем Нерлич защищает представление, что пространство не только абсолют, но и сущность. Существует антиреализм, связанный с влиянием Майкла Даммита из Оксфорда и Хилари Патнэма из Гарварда (через бывшего его ученика Барри Тейлора).

Большая часть работ Даммита была посвящена интерпретации, и с существенными оговорками защите Фреге. В двух объемистых труда он говорит и о главных проблемах философии языка, правда, при любом рассмотрении проблемы мы должны принять внимание сложную расстановку — позицию Фреге, мнение Даммит о позиции Фреге, мнение Крипке о Фреге и Даммите и т. д. Даммит, в отличие от других, открыто защищает «лингвистический поворот». Что касается антиреализма Даммита, то здесь все не так просто. С одной стороны он признан «родоначальником антиреализма». С другой стороны, не является ясным само понятие «антиреализм»: его отождествляют то с феноменализмом, то с инструментализмом, то с номинализмом. В своей работе «Реализм» (1963) Даммит ясно отвергает ту точку зрения, что феноменализм является антиреалистическим, а в работе «Наука и здравый смысл» (1979) обстоятельно критикует инструментализм, заявляя, что наука есть продолжение наших повседневных убеждений и мнений, за исключением, пожалуй, ее высших уровней. По сути, многие реалисты прочли бы это с одобрением. Следовательно, излагая семантику Даммита, мы излагали его антиреализм. Конечно, он рассматривает конкретные эпистемологические вопросы («Наука и здравый смысл») и отнюдь не является абсолютно убежденным антиреалистом, каким его иногда представляют[1]. Что особенно важно, так это отказ Даммита от онтологического противопоставления реализма и идеализма, сводя данное противопоставление к чисто логическому рассмотрению противоположностей. Проблема переводится исключительно в область логического анализа суждений. В этом случае, антиреалист сам устанавливает критерии истинности или ложности и допускает даже существование «индифферентных» суждений, которым не приписан предикат истины или лжи[2].

По сути, антиреализм — это универсальная позиция, предусматривающая определенный подход к широкому кругу спорных вопросов, которые, как оказывается, имеют значительно больше общего, чем мы вначале предполагаем. Антиреализм имеет одно следствие, которое кто-то сочтет неже-

---

[1] *Пассмор Дж.* Современные философы. М., 2002. С. 92.

[2] *Dummett M.* Truth and Other Enigmas. Mass.: Cambridge, 1978. P. 23.

лательным. Поскольку им отвергается принцип двузначности, отсюда следует, что некоторые известные формы вывода не являются больше корректными — например, из высказывания «это не истинно» некорректно теперь выводить, что «это ложно». Но это, утверждает Даммит, не является сведением к абсурду. Спустя почти двадцать лет после первой статьи по реализму Даммит публикует вторую статью под тем же названием (*Synthese*, 1982), в которой продолжает твердо придерживаться своего главного тезиса: спор между реализмом и антиреализмом вращается вокруг интерпретации.

Что касается Патнэма, то он воспринимался и как физикалист, который заявляет, что «философия физики является продолжением самой физики», а не является метатеорией о том, как работают физики. По его мнению, математика, наука и философия взаимопроникают друг в друга. Согласно «внутреннего реализма» Х. Патнема, значение термина не должно отождествляться с его референтом (объемом), а представляет собой образование, состоящее из синтаксических, семантических характеристик, стереотипа указания и дескрипции экстенсии. Все эти компоненты изменяются в зависимости от «компетенции» говорящего и других «прагматических условий». Заметная особенность патнэмовской философии науки состоит в том, что он связывает науку с практикой в характерной для американских прагматистов манере.

Подготовкой к реалистическому движению в Австралии был увеличивающийся акцент на потребности расположить философию в пределах перспективы физических наук. Физикализм был преобладающей ориентацией. Два аспекта современных физических наук особенно впечатлили австралийских материалистов — полнота и редукционизм. Армстронг писал с восторгом, что мировая наука это не нечто, к чему философия должна быть только приспособлена, но предмет и основная концепция почтительного объяснения в терминах современной физики. Успех редуктивных стратегий в химии и биологии поощрял идею, что все важные философские проблемы будут лучше поняты в терминах научных теорий. Много дискутировали о природе редукции. Теория идентичности, которая подкрепила произведенный подход, была исследована относительно достоинств типов идентичности и символической идентичности, точной роли функциональных объяснений ментального в пределах материалистической структуры, а также отношение традиционного материализма к элиминативному материализму. Элиминативисты обращаются к ментальному как к волшебной категории, которая изменит границы науки. Австралийский материализм, вообще говоря, отвергнул элиминативизм; он стоял на тождестве сознания-мозга, сравнивая их с тождествами типа такового — воды с H_2O, и материалисты думали, что многое из нашего «народного» понимания верований, боли, чувств и т. д. были полезны как многое из нашего «предтеоретического» размышление о воде.

В ряд «научных реалистов» ставят К. Поппера, П. Фейерабенда, Х. Патнэма, У. Селларса, М. Хессе, Р. Бойда, Р. Харре и Дж. Коэна, которые полемизируют о познаваемости объективной реальности, истинности научного знания и т. п. Есть «метафизический реализм» (Глаймур, Бойд), «умеренный реализм» (А. Масгрейв), «предположительный реализм» К. Поппера, «внутренний реализм» Х. Патнема и т. п. М. Даммит в 70—80-е гг. отстаивает «антиреализм» (инструментализм), сочетая в своей философии концепцию Н. Гудмена, семантическую терминологию Фреге с соответствующим математическому интуиционизму отрицанием высказываний об актуально бесконечном. «Научные реалисты» признают существование объективной

реальности и возможность ее познания, реализуемую в ходе исторической эволюции особых познавательных средств, т. е. научными теориями, но все понятия трактуются неоднозначно, а модификации «реализма» как раз и зависят от понимания «научной теории», «истинного познания» и т. п., при этом сохраняется «лингвистический акцент» и сциентистские установки.

Следует заметить, что виттенштейнианская идея автономии грамматики в конечном итоге направлена против метафизического реализма. Смысл же «научного реализма» состоит в обосновании дескриптивистского, референциального, онтологического характера терминов науки, что противоречит конвенционализму и инструментализму неопозитивизма[1]. Так «научный реализм» У. Селларса представляет собой «трансформацию кантовского критического идеализма в реализм, который одновременно является критическим и научным»[2], и интерпретирует психофизическую проблему в противоречии между «наличным» и «научным» изображением «человека-во-вселенной», или «научного изображения человека» как сложной «физической системы».

Последние годы ряд аналитиков в витгенштейнианской «философии сознания» видят единственную альтернативу когнитивистской методологии изучения психофизических процессов. Когнитивизм, по М. Уильямсу, полагает, что организация поведения субъекта объясняется каузальным воздействием сугубо внутренней ментальной структуры. Такие влиятельные авторы, как Д. Фодор, С. Стич, Н. Хомский считают, что только такой подход и способен придать психологии научный статус. Эти сциентистско-ориентированные взгляды не совместимы с философией позднего Витгенштейна, который полагал, что сами формы нашего повседневного языка приводят к ошибочной интерпретации психологических состояний и процессов[3].

Нестандартные логики

Имеется некоторый антиреалистический аромат в работах по альтернативным логикам. Развитие энергичного интереса к формализации противоречило традиционному мельбурнскому безразличию к формальной логике и андерсонианскому скептицизму относительно всех современных достижений логики. Возможно, существенно, что многие из логиков были мигранты, особенно Лен Годдард и Грэхем Приест (из Великобритании), Боб Мейер (из США), и Ричард Силван, ранее Роутли (из Новой Зеландии).

Так или иначе, австралийские философы оказались в центре деятельности по развитию различных форм логики, направленных против имеющихся предрассудков. Приор, на которого неизменное влияние оказывали польские логики, стремился расширить аппарат классической логики. Джон Мэки, например, утверждал, что условные высказывания не являются, строго говоря, истинными или ложными. Они утверждают консеквент только «в области действия» определенной «суппозиции», и это было развитием его прежней идеи о том, что условное высказывание — это сокращенное рассуждение, а не утверждение. Ему представлялось очевидным, что гипотетические высказывания определенного класса, а именно те, где предложение, начинающееся с «если» (например

---

[1] См.: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX в. М.: Наука, 1982.

[2] *Sellars W.* Science, Perception and Reality. L., 1963. P. 90.

[3] *Wittgenstein L.* Remarks on the philosophy of psychology. Oxford, 1980. Vol. 1—2.

«если бы я был миллионером», когда оно произносится Джоном Пассмором), не соответствует действительности, могут относиться только к событиям в возможных мирах. (Для Льюиса мир, обычно именуемый нами действительным, — это лишь мир, в котором мы сами живем и который, следовательно, говоря словами Юма, мы «считаем нужным величать реальностью».) Льюиса совершенно не убедили все эти попытки истолковать любое условное высказывание как говорящее о действительном. Как и Армстронг, Дж.Л. Мэкки был очень независимым учеником Джона Андерсона, но в отличие от Армстронга большую часть своей жизни он провел за пределами Австралии, по большей части в Оксфорде. Его взгляды относительно вероятности наиболее полно изложены в книге: *Mackie J.* Truth, Probability and Paradox, 1973, которая наполовину посвящена Андерсону. В ней содержится критика теорий возможных миров. В работе «Цемент вселенной» (*Mackie J.* The Cement of the Universe, 1974) он разрабатывает условную теорию причинности[1]. Основоположение своего плюралистического антиреализма он обосновывает в полемике с эссенциалистическим реализмом Д. Андерсона. Мэкки считает невозможным рассмотрение Я как простой сущности, а, как и Юм, видит ее только конгломератом различных проявлений сознания. Эту концепцию он пытается соединить с индуктивной логикой Милля, утверждая, что любая посылка индуктивного вывода носит вероятностный характер. Мэкки утверждает, что его методология наиболее успешно «работает» при анализе социальной жизни. Так, идеология не может быть рассмотрена на современном этапе как единая система понятий, ценностей, убеждений. Только анализ конкретных моральных ситуаций дает истину.

В Новой Зеландии относительно новые формы логики (особенно временная логика и модальная логика) успешно исследовались Артуром Приором (Arthur Prior, 1914—1969): 1957, 1967, 1968[2], Джорджем Хьюсом (George Hughes) и Максом Кресвеллом (Max Creswell). Другой новозеландец, Ричард Роутли (Routley)[3] (ранее Ричард Силвэн — Richard Sylvan), исследовал различные неклассические логики — что отражено в его монументальной работе *Exploring Meinong's Jungle and Beyond* (1980) — и помог преобразовывать Австралийский Национальный университет в 1970-х в главный мировой центр по исследованию «релевантной логики»[4]. Австралийские разработчики релевантной логики считают, что релевантность, хотя и в более слабой форме как минимальное условие для выведения следствий, является заблуждением 1960-х гг.; принципиальное значение имеет разработка логики, которая сообразуется с нашими обычными логическими интуициями[5]. А. Приор утверждает, что наряду с установлением формальной достовер-

---

[1] См. также: Causation and Conditionals L.E. Sosa (ed.), 1975, а также крайне короткие статьи о причинности и гипотетических высказываниях в кн.: *Anderson J.* Studies in Empirical Philosophy. 1962.

[2] По временной логике особенно важными были работы А.Н. Приора. См.: *Prior A.N.* Time and Modality, 1957, а также сборники его статей, опубликованные после его преждевременной смерти: *Idem.* Past, Present and Future, 1967; *Idem.* Papers on Time and Tense, 1968; *Idem.* Objects of Thought, 1976; *Idem.* Doctrine of Propositions and Terms, 1976; *Idem.* Papers in Logic and Ethics, 1976; *Idem.* Worlds, Times and Selves, 1977. Общую оценку работ Приора см. в некрологе, написанном Э. Кенни (Proceedings of the British Academy, 1970). В общем аспекте см.: *Rescher N.A.* Urquart. Temporal Logic, 1971.

[3] *Griffin N., Routley R.* Towards a Logic of Relative Identity // Logique et Analyse, 1979.

[4] *Goddard L., Routley R.* The Logic of Significance and Context, 1973.

[5] *Routley R. et al.* Relevant Logic and Its Rivals, 1982.

ности высказывания субъект этого высказывания должен быть отнесен к определенному моменту времени. «Видимая эгоцентричность рефлексивного класса выражений ошибочна»[1]. Временные условия высказывания являются реальными и не зависят ни от сознания субъекта, ни от структуры нашего языка.

Инновационные исследования по логике продолжают выполнять в большинстве кафедр философии в Австралазии. Так, изначально связанное с Питсбургом учение об импликации, а в более широком смысле — об обусловливании, в последующем получило развитие в довольно неортодоксальных направлениях в Австралии и Южной Америке, положив начало «паранепротиворечивым» логикам[2]. Формулируемые в этом учении требования к импликации автоматически исключают парадоксы как строгой, так и материальной импликации. Принципиальные работы по паранепротиворечивой логике выполнил Грэм Прист (Graham Priest) из Мельбурнского университета (Priest 1987, 1995). Такого же калибра и работа Ллойда Хумберстоуна (Lloyd Humberstone) из Монаша — по модальной логике.

Этика

По сравнению с достижениями в философии сознания и метафизике, австралийцы не многое дали нового в области «чистой» теории ценности, хотя имелись некоторые достижения в прикладной этике. Книги Курта Байера (*Kurt Baier*. The Moral Point of View. 1958) и Алана Донагана (*Alan Donagan*.The Theory of Morality. 1977) имели заметное влияние на моральную теорию, но оба философа провели большую часть их академической карьеры в США. Точно так же можно отметить работу другого мигранта Мэкки (*Mackie J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong), которая широко обсуждалась[3].

Над моральной философией в Австралии в последней четверти XX столетия доминировал consequentialism (или утилитаризм), главный тезис которого утверждал, что мы должны всегда делать то, что имеет лучшие последствия. Здесь снова сильно влияние Дж. Смарта (1961, 1987). Более важны здесь исследования Питера Сингера (*Singer*. Princeton University), привлекшие самое большое внимание. Действительно, в его классических работах *Animal Liberation* (1976) и *Practical Ethics* (1979) раскрываются принципы консеквентной этики, которые применяются к таким темам как права животных и эвтаназия. Он — известный современный австралийский экофилософ, директор Центра Человеческой Биоэтики в Мараш Университете, штат Виктория. Автор работ «Демократия и непослушание», «Расширяющийся круг», «Практическая этика», «Освобождение животных». Питера Сингера можно назвать «необентамистом», т. к. он во многом является продолжателем идей родоначальника философии утилитаризма Иеремии Бентама (1748—1832). Применительно к этике, утилитаризм — позитивистское направление, провозглашающее пользу основой нравственности и критерием человеческих поступков. Питер Сингер является главным представителем утилитарист-

[1] *Prior A.N.* Papers on Time and Tense. 1968. P. 15.

[2] On Paraconsistency / G. Priest, R. Routley (eds.), 1985.

[3] Заметим, что им была по-новому оценена репрезентативная теория восприятия. См.: *Mackie J.L.* Problems from Locke. 1976. О его моральной теории см.: *Никоненко С.В.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003. С. 498—500.

ского направления отстаивания прав зверей. В 1975 г. появилась его книга, начинавшаяся словами: «Эта книга о тирании людей над нелюдями. Эта тирания являлась и является причиной того объема страданий и боли, который можно сравнивать лишь с тиранией, продолжавшейся столетия, белого человека над черным» (Gunn, 1983). Так Питер Сингер начал эпоху освобождения животных, ознаменовавшую современное движение за права зверей. Сегодня тысячи людей на планете — участники этого движения.

Философы в Австралии недавно оказали существенное влияние в областях прикладной философии и социальной этики, где инструменты философии применяются при разрешении спорных практических и моральных проблем. Центром подобной работы стал САРРЕ (Центр прикладной философии и социальной этики), который образовал в 2000 г. и финансировал ARC (Australian Research Council) как Специальный Центр Исследования в прикладной философии. Работая совместно с университетом Мельбурна, университетом Чарльза Стерта и австралийского Национального университета, философы в САРРЕ регулярно вносят на обсуждение академических и общественных форумов разнообразный диапазон беспокоящих общество проблем, включая полицейскую коррупцию, деловую этику, клонирование и современный терроризм. Проблемы, связанные с движением зеленых, франкофеминистами, аборигенной духовности и т. п. сейчас постоянно обсуждаются.

Сегодня австралийские мыслители похожи на других в философском мире. Можно найти все модные подходы и все модные темы, аналитические и не аналитические. Но, возможно, австралийскую философию отличает определенный идиосинкразический характер, который вытекает из влияния Андерсона в Сиднее, Джорджа Пола, Дугласа Гаскинга и витгенштейнианских традиций в Мельбурне, и Плэйса, Смарта и Чарли Мартина в Аделаиде. Особо стоит отметить на этом фоне и пришествие в Австралию Бодрийяра. 1982-й год был переломным для распространения его работ. В журнале «October» (№ 20) была опубликована статья Бодрийяра «Эффект Бобура: имплозия и устрашение», затем в 1983 г. издательство Semiotext (е) выпустило «Симуляции» с ключевыми эссе — «Процессия симулякров» и «Порядок симулякров». Распространению работ Бодрийяра способствовали несколько самых влиятельных австралийских журналов того времени. В августе 1982 г. журнал «Local Consumption» (№ 2/3) опубликовал эссе Бодрийяра «Забыть Фуко». Другие журналы продолжили ознакомление австралийских интеллектуалов с работами Бодрийяра. К концу 1983 г. Бодрийяр приобрел известность в университетах и художественных школах Австралии. Его имя было у всех на устах. 26—29 июля 1984 г. в университете Сиднея он выступал на конференции «Будущее отступает: экскурс в постсовременность», которая собрала около тысячи участников и стала своего рода водоразделом в интеллектуальной и художественной жизни страны, не только кристаллизовав, но и консолидировав появление постмодернизма в Австралии, положив конец доминированию «марксистов-шестидесятников» в искусстве и в университетской жизни. В марте 2001 г. он выступил на конференции в Новой Зеландии в университете Окленда. Реакция была аналогичной.

В конце 1990-х можно еще обнаружить следы либертарианцев, правда, уже в критическом размышлении против их косности. Элементы этой критики можно обнаружить в публикациях: особенно в работе «Язык, власть и подрывная деятельность» (*Language, Power and Subversion),* и в хорошо из-

вестной «Истина, власть, стратегия» (*Truth*, *Power*, *Strategy*). И, видимо, не случайно, что это критическое переосмысление часто велось через Мишеля Фуко и Жиля Делёза, которые принадлежат совсем другому — Парижскому либертарианству. Если бы дать генеалогию Сиднейского либертарианства, это, возможно, была бы одна из форм непрерывного критического различия из-за ее способности всегда дифференцировать себя от прошлых воплощений, которые теряют их рефлексивную и критическую суть. Эта генеалогия была бы такой: андерсонианство – либертарианство – постмодерн.

Андерсонизм защищал интересы и образ жизни интеллигенции как отличного меньшинства, выполняющего миссионерскую роль и говорящего от имени общества в целом. С другой стороны, оно не отвергает и путь демократического общества, чтобы вовремя гасить конфликты. Важны прозрения Андерсона, когда он указывает на мультикультурализм как структуру для демократического решения конфликтов, и практики совместного действия, которая сама организует себя от основания до вершины. Австралийская философия не избежала увлечения постмодернизмом, который только отдельными своими теориями увлек молодых исследователей. В этом виноваты и глобальные векторы СМИ 1980-х, которые проникают чрезвычайно тонко в каждый угол каждодневного опыта. От ризоматического прочтения мировосприятия австралийские философы все больше склоняются к тому, что они имеют антенны, которые еще надо налаживать на прием. Постмодернизм демонстрирует широкий доступ к методам и установленным догмам, которые были организованным выражением либертарианства. Каждый художник и автор должны были отдалиться, иногда тонко, иногда драматично, от рабских структур семьи и государства. Постмодернизм инициировал и диалог философских культур, результатом чего стала компаративистская философия, устремившаяся на сравнение родственных идей в классических текстах из Индии, Китая или Японии, а не только Европы.

АФРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Сравнительно недавно стали выходит монографии африканских мыслителей, получивших образование на Западе или у себя на родине, но стремящихся к обоснованию своего особого пути развития философии, уникального своеобразия философской рефлексии, отличной от иных философских культур, африканской философской культуры и особенно неповторимой философии мудрости. Монографии и африканские журналы по философии стали обыденными. Мерсьен Тоува резюмирует это положение таким образом: африканская философия — осуществление африканцами определенного типа интеллектуальной деятельности, обращенной к африканской действительности. Три африканца получили Нобелевскую премию по литературе, начиная с 1986 г., что свидетельствует о потенциале равенства при культурных различиях.

Подход к африканской философии требуют не умалять ее достижений и не ставить ее в подчиненное положение к западноевропейской философии. Парадоксально, но как бы ни определяли свою идентичность африканские философы — через коллективный дух, «лад» (примерный перевод суахильского «уйамаа») или одухотворенность всего, — до этого запоздалого возрождения африканская «философия» не задумывалась о себе, не ставила себя под сомнение, не пыталась соответствовать каким-то извне предъявленным критериям. Философия Африки имеет свой собственный объект изучения, она имеет свои способы теоретического объяснения становления и развития телесной, духовной и душевной жизнедеятельности человека в мире природы и социума, а также в собственном, личностном, историко-социокультурном мире. Таким образом, философия Африки изучает культуру во всем объеме и во всей глубине ее структурной специфики своими оригинальными методами.

Для западной философской традиции, прежде всего, важна традиция текстов, хотя часто древние философы, подобно Сократу, известны нам в значительной степени через сообщения других, поэтому требуется чуткое внимание к письменным памятникам. Как известно, многие из этих памятников — в этике и политике, метафизике и эпистемологии, эстетике и религии — существовали во многих культурах вне традиции западной философии. Однако, если западные методы философствования, которые развились через глубокий анализ текстов, исследованы достаточно обстоятельно, то разработок, связанных с другими носителями философского мировоззрения, мало. Тогда как принципиальные философские вопросы обсуждались в большинстве культур, начиная с самых ранних человеческих обществ. В частности, они и составили то, что иногда называют «народной философией», частью записанных, частью ставших традиционными представлениями в устных культурах Африки, накопленных за последние столетия. Проблема в том, что влияние «ориентализма», неких схем отношения к не-Европе, сказывается и на отношении к Африке, которая даже не «Восток», а «Юг»,

т. е. область, стоящая еще ниже по уровню развития, чем «Восток»[1]. В этом случае разговор о философии на «Юге» представляется делом крайне сомнительным, по мерке Запада. Хотя, как известно, дело обстоит совершенно иначе.

Практика философской компаративистики последних десятилетий призывает исследователей ориентировать направление поиска тех структур диалога, в которых не существует разделения на антиномичные образования, раскрыть свидетельства о связи ритуала, образа (мифологемы) и знания (В.В. Емельянов). Миф и ритуал предшествуют философии. Предфилософия, как этап развития человеческого сознания, определяет объекты мысли, но дистанцирует его от телесного опыта и потребностей, временное преодоление которых необходимо для абстрагирующей мысли. Осмысляется оно не в форме повествования, а в форме символического повторения действий, сопровождаемого словесной их интерпретацией. Процесс перерастания категории мироощущения в категорию мировоззрения, ритуально-эстетического начала в религиозно-этическое в ранней древности подробно прослежен и применим к изучению дофилософских культурных категорий (на примере категории *дэ* в китайской культуре, символа Е в античной культуре, категории МЕ — сложной и многоаспектной проблемы шумерологии). Таким образом, мы имеем оригинальную модель понимания и интерпретации древности, рефлексивно-критическое соотнесение ее с иными образцами культуры и философии, что существенно помогает нам в изучении религиозного, предфилософского и собственно философского сознания.

Большую часть исследований по африканской философии в XX столетии выполнили африканские интеллектуалы (часто взаимодействующие с учеными вне Африки) под влиянием философских традиций европейских стран, которые колонизировали Африку и создали ее современную систему образования. Колониальные системы образования были различны и принадлежали двум широко дифференцированным традициям: *франкофонной* и *англофонной*. Влияние на области философии французов (и франкофонных бельгийцев), колонизировавших отдельные регионы Африки, отлично от тех областей, которые находились под Британским колониальным управлением, хотя были и существенные взаимодействия между ними. Португальская колониальная власть в Африке мало была обеспокоена обязательствами по образованию африканцев. Единственный португалоговорящий африканский интеллектуал, который внес существенный философский вклад, был Амилкар Кабрал (1924—1973), лидер движения независимости Гвинеи Биссау и Зеленого Мыса. Он руководствовался национальной философией, совмещенной с португальским марксизмом.

Влияние Кабрала не было столь внушительным, как влияние **Франца Фанона** (1925—1962), ставшего важной фигурой в развитии политической философии в Африке (и «третьего мира»). Фанон — мартиниканский негр, проживший в Алжире большую часть своей жизни, психиатр, изучавший особенности поведения общины в условиях явной (политической) и тайной (экономической) колонизации, и писатель, много занимавшийся манихейством. Задачей его было непротиворечивое соединение угнетенной колониализмом расовой энергии и ультралевой критической теории в одном

[1] *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 632; Куда идешь, Африка? Африка в контексте отношений Севера—Юга. М., 2004.

освободительном проекте. Харизматическая международная известность пришла к нему сразу после его смерти, в 1960-х гг. Главным «промоутером» его книг и идей в Европе стал тогда Жан-Поль Сартр, и идеи эти подхватили бунтующие студенты, называвшие Фанона «мессией грядущей революции третьего мира».

Борьба против колониализма в Африке породила активистов, таких как и Нкрума, Ньерере, Каунда, Секу Туре, и Сенгор, которые используют философию в политических целях. Среди наиболее известных политических мыслителей, испытавших влияние философии, были Кваме Нкрума (1909 – 1972), Кеннет Каунда (р. 1924) и Джюлиус Ньерере (1922 – 1999) (англофонная африканская философия). Из всех интеллектуальных движений XX столетия в Африке, наиболее важными в философии были — *негритюд* и *панафриканизм* (франкофонная африканская философия). Разработка механизма идентификации вменялась в обязанности интеллектуалам. На них возлагали большие надежды. У.Э.Б. Дюбуа (1868 – 1963; США), организатор первой панафриканской конференции в Лондоне в 1900 г., на которой родился термин «панафриканизм», неоднократно отмечал, что судьба черной расы во многом зависела от незаурядных личностей, «творцов идей», способных претворять их в жизнь и нести культуру в массы, которых надо оберегать и лелеять. Он рассматривал особую миссию интеллектуалов — наставников и пророков, как «божью благодать», дарованную африканской интеллектуальной элите, чтобы использовать знания на благо общества. Интеллектуалам надлежало убедить окружающих в том, что все когда-либо существовавшие культуры уникальны, неповторимы, несравнимы между собой и способны мирно сосуществовать в рамках одного общественного организма.

Философия в Африке очень изменилась после получения независимости африканскими государствами. Учитывая значение колониального наследства в формировании современного философского образования в Африке, не удивительно, что имелись серьезные споры относительно того, что является для философии африканским. Эти живые дискуссии, распространенные в областях африканской эпистемологии, этике и эстетике, имеются как во франкофонной, так и в англофонной философии. Сейчас стремление к самоутверждению, после веков колониальной и полуколониальной зависимости, ведет к бурному росту интереса к собственной культуре, традициям, прошлому. В современных философских трактовках человек все чаще выступает не как представитель какой-то расовой, национальной или религиозной общности, а как представитель мировой цивилизации.

Современная африканская философия находится в некотором состоянии потока, с упомянутыми водоразделами. Главная причина подобной «текучести» находится в том, что Африка (в большей своей части) до сих пор находится в состоянии перехода от традиционного общества к модернизированному[1]. Достижение независимости было наиболее существенной вехой в этом переходе. На руинах колониальной системы Черной Африки появилось 46 самостоятельных государств (34 из них расположены в регионе Тропической Африки). Более 30 из них относятся к категории наименее

[1] Африканская модернизация — это по существу «детрибализация» — распад традиционных структур и норм поведения, верований и локальных культурных комплексов как не соответствующих потребностям развития и решения задач консолидации новых государств.

развитых стран мира. Независимость, которая началась с Ливии (1951), Судана (1956), Ганы (1957), в быстром темпе и не без борьбы была продолжена в других частях Африки в 1960-х гг. Эта борьба была связана и с потребностями политической и культурной свободы. Колониализм практиковал не только политическое подчинение, но и культурно-национальную деперсонализацию. Соответственно, в осуществлении независимости настоятельно чувствовалось, что планы политической и экономической реконструкции должны отразить потребности не только практической модернизации, но и культурной регенерации. Но сначала требовалась разработка философского основания проекта, что и было предпринято первой волной лидеров постнезависимости. Задача «изобретения» философий, осведомленных о прошлой и настоящей Африке и ориентируемых на ее долгосрочное будущее, была в руках профессиональных философов, получивших образование в университетах Запада.

Политики, которые вели африканские государства к независимости, не были все философами с первоначальной склонностью или по образованию. Только Леопольд Сенгор (Сенегал) и Кваме Нкрума (Гана) получили философское образование, а другие, типа Кеннета Каунды (Замбия), по мере возможности внесли свой интеллект и здравый смысл в разрешение их национальных ситуаций. Практические проблемы вдохновляли мыслителей в разработке проектов реконструкции с ясно сформулированным философским подкреплением. Обратим внимание и на то, что многие лидеры того времени приводили убедительные доводы в пользу системы социализма, коррелирующейся с африканской традиционной мыслью, что вело к некоторому флирту и даже прямому браку с марксизмом. Соответственно, учитывая значимость в то время идей и практики социализма, фактически все они предлагали свои теории и предписания под рубрикой африканского социализма.

Философия негритюда

Из всех африканских лидеров только **Леопольд Седар Сенгор** (1906—2001), философ, поэт и писатель, является, возможно, наиболее изученным и известным. Он разработал теорию негритюда, которая стала своего рода эпистемологической антропологией и политической философией. Этот термин относится и к широкому литературному движению. *Негритюд* был сосредоточен на восстановлении в черных людях гордости и культуры, которая была омрачена колонизацией. Это было утверждение самобытности, самоценности и самодостаточности черной расы, исходящей из признания неповторимости культуры, психологического склада и мировидения негроидных народов. Идеи негритюда и африканской модели социализма складывались у Сенгора под влиянием антииндустриалистских веяний 1930-х гг., работ католических мыслителей Э. Мунье, Ж. Маритена и П.Т. де Шардена, трудов раннего Маркса, сочинений К. Маккея и Л. Хьюза, а также антильского поэта Э. Сезэра и гвианца Л. Дамаса. Из более поздних влияний следует прежде всего назвать культур-психологию К.Г. Юнга и «критическую социальную теорию» Г. Маркузе. Сенгор, Сезэр и Дамас начали публикацию в Париже с 1934 г. литературно-философского журнала «Черный студент» (выходил до 1941 г.), ставшего организационно-концептуальным центром движения.

Изначально негритюд был направлен против европоцентризма и политики насильственной культурной ассимиляции как составляющей политического и социального угнетения, с одной стороны, и на расово-этно-культурное (а затем и государственно-политическое) самоутверждение колонизированных афро-негритянских по своему происхождéнию (а затем и всех негроидных) народов. Унижения, которым подвергались африканцы, были трагически осознаны африканскими интеллектуалами, у которых выработался комплекс, названный современным африканским философом Ж.-Г. Видима комплексом «мы тоже» (мы тоже люди, мы тоже можем мыслить, у нас тоже есть философия, а африканская культура является частью мировой). Ранним ответом на эти комплексы и явился негритюд, который вначале утверждал единство всех народов негроидной расы, единую культуру. Расизму был противопоставлен «антирасистский расизм». Но избавиться от социально-культурной среды Запада не удалось. Эме Сезэр в его легендарной *Речи о колониализме* на популярное отождествление колонизации и цивилизации отвечал: вы мне говорите о побежденной малярии и неслыханных урожаях хлопка, а я вам говорю о том, что колонизация децивилизировала, брутализировала, оторвала от родных мест, загоняла непосильным трудом и убила миллионы людей; как она унижала, пробуждала инстинкты, расовую ненависть, лизоблюдство, создала пародию образования, уничтожила сельхозкультуры, институции, религии, привычки, ремесла, искусства...

Согласно Сенгору, негритюд определяется как «целый комплекс цивилизованных ценностей — культурных, экономических, социальных и политических, которые характеризуют черные народы или, более точно, мир негро-африканского». Характер этих ценностей раскрывается на социальном, и более существенно, эпистемологическом уровне. На социальном уровне ключ к этим ценностям обосновывается тем, что Сенгор называет «коммунальной» характеристикой африканского общества. Страны, прежде всего, религиозные, практикующие этот вид социального бытия, утверждают, что «группа имеет приоритет по отношению к индивидууму». Философ подчеркивает важность «микрокосма» общности, включая «всех людей, живых и мертвых, которые подтверждают общего предка». Он полагал, что эту единицу лучше назвать в антропологическом смысле кланом, который естественно культивирует широкий смысл социальной принадлежности и обязательств. Африканское, по Сенгору, таким образом, поддерживается в напряженной сети вертикальных и горизонтальных общин, которые их связывают и в то же самое время поддерживают.

Однако Сенгор предупреждает, что этот факт не следует признавать как обесценивание африканцами индивидуальности: требования собственной автономии необходимо им для подтверждения своего бытия. Эта аксиома коммуналистского самосознания и эпистемологическое прочтение Сенгором этого способа самоутверждения остаются его принципиальными находками. Он рассматривал негроафриканское, как стоящее перед Другим: Бог, человек, животное, дерево или камень, естественное или социальное явление. В отличие от традиционного европейца, африканский негр не протягивает линию между собой и объектом. Негроафриканец «объемлет» мир, европеец — его «видит», первому доступна его глубина (он связан с миром субстанционально), второй — скользит по поверхности (его связь с миром «экономична», «товарно-вещна»).

Сенгор фактически поддерживал точку зрения, что «способы знания» или «формы мысли являются различными и связаны с психофизиологией каждой расы» и гением их языков. Это проявление традиционно принимало форму социальных мер взаимной заботы и поддержки, которая гарантировала для индивидуума разумное процветание. Ключевой особенностью этой системы была объединенность индивидуума и собственности клана (главным образом земли и изделий труда), что, по мнению Сенгора, сделало африканское общество «коллективистским» или «социалистическим». По Сенгору, задачей, стоящей перед современной африканской политической мыслью, было применить этот «древний социализм» в современных социальных и политических учреждениях. В любом случае он нашел в этом объяснение для обширной национализации, хотя его предписания и их выполнение были только отдаленно аналогичны социализму, обычно понимаемому.

С философской точки зрения наиболее интересные вопросы возникают в связи с теорией «форм мысли» Сенгора. Он полагал, что европеец непоследовательно использует аналитические рассуждения, а африканское рассуждение интуитивно, и даже считал познавательные категории физиологически укорененными. В ответ на протесты со стороны некоторых африканских интеллектуалов Сенгор призвал к интеграции познавательных методов. Его философско-идеологические рекомендации поразительно часто были связаны с марксизмом. Он был увлечен интеллектуальной мощью Маркса и диалектическим методом, которые, как он полагал, были в гармонии с африканским мышлением. Хотя, с другой стороны, детерминизм он расценивал как нежелательный и несовместимый с традиционным африканским мировоззрением.

Эти отклонения от марксистского материализма, атеизма и детерминизма были своеобразными знаками, отличающими философию африканского социализма от разнообразных марксистских теорий. Однако эти различия были не всегда применимы. Например, философия **Кваме Нкрума** (1909—1972) (Гана), главного архитектора побед Африки в ее антиколониальной борьбе XX столетия, была противоречивой, по крайней мере, в двух отношениях. Сначала, не будучи атеистом, он обратился к нему. Также вначале он признавал необходимость классовой борьбы в Африке, а позже изменил свое мнение. Оценка Сенгором Маркса скорее была теоретической, чем идеологической, при этом он верил, что негритюд несовместим с религией. Нкрума, с другой стороны, сочетал абстрактную философию с политической практикой, называя себя марксистским социалистом и несектантским христианином. Он полагал, что «человек оценивается в Африке прежде всего как духовная сущность». С достижением независимости, Нкрума почувствовал, что есть потребность ясно сформулировать философию, которая могла бы согласовывать конкурирующие части: африканскую традиционную культуру, исламские и евро-христианские влияния. Синтез марксистской философии с некоторым христианскими и африканскими традиционными концепциями и коммунализмом стал *философией коншиенсизма* (англ. consciencism, «философия сознательности» — производное от англ. conscience — совесть, сознание).

В концепциях **Джулиуса Ньерере** отсутствует метафизика, но их отличает высоко философский подход к социалистической идеологии, основанный на анализе традиционного коммунализма его общества и современного

требования равенства выгод — равномерного распределения. Кроме того, социалистическое общество, по представлению Ньерере, должно быть одухотворено духом кооперативности в противоположность западной персональной конкурентоспособности.

Социальные и политические теории с существенными философскими компонентами представлены и другими африканскими политическими лидерами, типа Секу Туре (Гвинея), Обафеми Аволово (Нигерия), Феликс Хупхет-Богни (Берег Слоновой Кости — Кот-д'Ивуар), Кеннет Каунда (Замбия) и Амилкар Кабрал (Гвинея-Биссау). Все они защищали разные теории социализма, но ни один не превзошел концептуальную ясность Ньерере. Хупхет-Богни (1905 – 1993), хорошо известный на Западе как «Мудрец Африки» или «Великий старик Африки», поддерживал антикоммунистическую внешнюю политику. Особо стоит отметить книгу Каунды по теме насилия (1980), в которой он демонстрирует свой переход от поклонника Гандианского отказа от насилия к стороннику вооруженной борьбы в Южной Африке.

Вопрос о моральной законности насилия в освободительных борьбе Африки был причиной серьезных обсуждений — Мазруи (1978), Виреду (1986), Серекеберхан (1991). Последний применял интеллектуальные инструменты, модные в феноменологии, экзистенциализме, и, в особенности, герменевтике, стремился сформулировать постколониальную африканскую философию, коренящуюся в «жизни» африканского политического освобождения. Он использует идеи, полученные от Маркса, Ницше, Фанона, Левинаса и других, анализируя вопрос о том, как мы связаны с нашим наследием, а также как открыть возможности для нашего будущего. Он тщательно изучает различные подходы к африканской философии и выступает за исторически и экзистенциально приспособленные изменения современной парадигмы мышления негроафриканца.

Проблемы африканской философии

Вызовы независимости обеспечили не только прямые стимулы философского развития политических лидеров Африки, но они также косвенно способствовали и концептуализации африканской академической философии. Ранее учебные планы по философии в африканских университетах, как и в британских колониях, неизменно импортировались без каких-либо африканских примесей. До установления независимости вся система обучения в школах, «альфабетизация» взрослого неграмотного населения, ежедневная пропаганда были ориентированы на западные ценности. На определенную самостоятельность могли рассчитывать только философская антропология и религия. Естественно, вместе с независимостью начинается общее движение к восстановлению африканской идентичности в форме поиска африканской ориентации в обучении и исследовании как мировой, так и самобытной философии. Принципиальное внимание в преследовании этой цели было уделено изучению философских идей, вложенных в африканские устные традиции, и понимания необходимых комбинаций с другими источниками мировоззрения в современном мире, нужными для строительства и обоснования философии современной Африки.

В двадцатом столетии объектом пристального академического исследования вначале были две области «народной философии»: философская

психология людей, которые говорят на языках *акан* — жителей побережья Южной Африки (Гана), которые влияют на народности Ga (шесть диалектов) и Dangme (восемь диалектов), живут на юго-востоке Ганы, и эпистемологическая мысль *йоруба*-говорящих жителей западной Нигерии, или *игбо* в восточной части. Т.У. Нвала пишет работу «Философия игбо» (1985). Заметим, исключительность африканской философии заметна во множестве ее голосов. Приведем несколько примеров для доказательства этого факта. Мы знаем о философии народа *догон* (Мали) через М. Грюле (1965), о философии *акан* — через К. Гиеки и Кваси Виреду, о философии африканцев, говорящих на языке *йоруб*а (Нигерии), — через работу Б. Халлен и Дж.О. Содипо, о философии *кикуйю* — через Д. Ваньйохи и о философии нескольких мудрецов из Кении — из Проекта Одеры Оруки по исследованию «философской проницательности» (1991). Это — голоса из Мали, Ганы, Нигерии, и Кении. Книга Рамоса сообщает нам о философии *сото*; это — голос из Южной Африки. Его более широкий диапазон в пределах африканской философии — *философия банту*. Также можно отметить, что эти рассуждения являются своеобразным продолжением и исправлением работы Пласидо Темпельса — «Философия Банту» (1945), писавшем о *луба*, этнической группе в тогдашнем Бельгийском Конго (Заир), утверждавшим сходимость философии банту и христианства. Грюле в беседах с мудрецом народности догон *Оготоммели* и Одера Орука в интервью с отцом и другими старейшинами *лоу* (Судан, Эфиопия), изображают их как африканских мудрецов, сопоставимых с Фалесом и Сократом.

Во всех случаях традиционные идеи народа были адресованы современным африканцам, говорящим на европейских языках и обучающимся философии на Западе. Это, вероятно, была наиболее философски сложная работа, выполненная в сфере изучения африканской «народной философии». Была создана основа для понимания мышления народов Африки, которое существенно отличается от наиболее значимых в пределах Западной философской традиции. В философии Африки, которой дала начало магия, заложена глубокая вера в божественную суть природных стихий, способных выполнять желания людей. В сознании африканцев религия стоит выше науки и вера имеет превосходство над разумом.

Многое можно узнать о философии через анализ этической и эстетической мысли, которая развивалась на континенте и в которой обсуждались философские проблемы, не зафиксированные в текстах. Философские исследования по этике больше развиты, чем в эстетике, хотя наиболее интересная ее часть отражена в недавних исследованиях западных философов по африканской эстетике йоруба, прошедших под рубрикой этнофилософии. Наконец, можно упомянуть и важные философские споры относительно характера традиционной религиозной мысли в Африке.

Устные африканские традиции представляют традиционные формы мысли, которые сохранились в письменных памятниках на африканском континенте. Самые ранние из них находятся в письменных памятниках, связанных с древними цивилизациями Египта, по существу предшествующих досократикам, с которых начинается ранняя история западной философии. Историки философии знают о влиянии египетской учености на мысль классической Греции. Поэтому африканская философия выглядит более знакомой тем, кто изучал обычную историю западной мысли: философию Зара Якоба (1599—1692) из Эфиопии сравнивали с Декартом. Также стоит отме-

тить, что многие из традиций исламской философии были или созданы, или были подчинены влиянию ученых, рожденных или работающих на африканском континенте в центрах типа Каира и Тимбукту[1]. Точно так же некоторые из наиболее важных философов среди христианских Отцов Церкви, родились в Африке, подобно Св. Августину, и написали ряд работ в африканских провинциях Рима. Следует упомянуть уроженца теперешней Ганы, философа **Антона-Вильгельма Амо** (Амо Гвинея-Африканус) (1702—1782), получившего философское образование в Германии в период немецкого Просвещения, а затем преподававшего философию в университетах Халле, Виттенберга и Иены. Он занимался физикой, стал последователем и пропагандистом идей Г.В. Лейбница о «гармонии сущности и существования». Он был человеком своего века: изучал медицину, читал лекции по логике, метафизике, физиологии, астрономии, теории права, по геомантике и хиромантии. Значительные интеллектуальные достижения Антона Амо сыграли важную роль в полемике XVIII—XIX вв., касающейся «способностей негра». К сожалению, сохранилась только часть его работы.

Мы знаем о колоссальном влиянии арабской культуры на литературы Западного Судана и Эфиопии. В Восточном Судане арабский стал родным языком населения. В Восточной Африке, где распространен язык суахили, первые письменные памятники появились на арабском языке (около XV в.). Это были надгробные надписи и исторические хроники. Позднее хроники были переведены с арабского на язык суахили. Параллельно с книгой путешествовал арабский фольклор. На Арабском Востоке популярны анекдоты о поэте Абу-Нувасе, который жил в Ираке во времена халифов. Эти же анекдоты можно услышать в Эфиопии на тиграйском и амхарском языках, в Кении и Танзании — на суахили, а в Судане — на арабском и нубийском языках. Древняя восточная легенда о царе Соломоне и царице Савской обрела новую родину в Африке. В Эфиопии, Республике Чад, Северной Нигерии она слилась с местными легендами о девах-царицах.

В Танзании и на Мадагаскаре можно услышать сказки, впервые записанные древними индийцами в «Джатаках» — легендах о перевоплощениях Будды. А не имеющий письменности народ *догон*, живущий в горах на юге Мали, называет первых людей Адамом и Хавой (Евой) — библейский элемент через арабов и мусульман Западной Африки проник в космические мифы догонов. Мифология догона основана на дуализированном единстве, или оригинальной антидуальности представленных бесконечно малых форм живого атома (kize uzi), который превращается в яйцо мира (aduno talu), где прибывает космос. Этот атом отображается в символической форме на земле — семенем.

Изучение устных традиций оказалось связано с рядом существенных противоречий. Споры бушевали преимущественно вокруг критики П. Хунтонджи, который считал традиционную африканскую мысль неким континентальным монолитом философского единодушия. Франкоязычные африканские философы, которые больше всего повлияли на философский дискурс в англофонной Африке, использовали для комплекса устных традиций термин «этнофилософия», которую Хунтонджи расценивал не как нефило-

---

[1] Тимбуктѝ, Томбуктѝ (Timbouktou, Tombouctou, Tin-Bouktou, Timboutch) — средневековый город в Мали в 13 км к северу от реки Нигер. Золотой век Тимбукту закончился в 1591 г., когда город перешел под опеку султанов Марокко. Сейчас — территория Мали.

софию, а скорее как плохую философию. Среди такой философии он называет — «Философию Банту» (1959) П. Темпельса, бельгийского миссионера, изучившего 44 местных религий, и работу африканского богослова «Африканские религии и философия» (1969) Джона Мбити, изучившего 300 традиционных религий. Африканская традиционная мысль, однако, согласно Хунтонджи, «обладает сложностью, богатством и глубиной, с которыми мы имеем пока еще скудное знакомство, и которые мы должны теперь возродить». Он считает, что негритюд и другие формы национализма «никогда не говорили о полном отказе от культуры колонизатора; скорее они всегда выбирали из многих потоков той культуры те, которые являются самыми благоприятными Третьему миру».

Не сформулированная в форме явных и систематических описаний, традиционная африканская мысль не может содержать саму философию, даже при том, что ее создатели, возможно, были философами в душе, пишет Кагаме. В лучшем случае мы можем использовать философские фрагменты устной литературы, но штамповка дисциплины из этого материала, достойного имени философии, остается вызовом современным африканцам, которые могут встретить ее в близком союзе с поисками научного знания.

Эти противоречия вызвали усиленную работу мысли. Среди наиболее доступных исследований — работы Гиеки и Гбадесина. Их книги содержат детальные интерпретативные описания африканской традиционной философии акан и йоруба. Оба философа находят в их традиционном наследии дуалистические, но богато стратифицированные концепции человеческой индивидуальности. Они также обнаруживают противостояние коммуналистически-этического — ортодоксальному рационалистическому. В философском богословии их интерпретации различаются от понимания традиционной религии *лоу*, развитой **Окот П'Битеком** (1931 – 1982), угандийским поэтом, романистом и философом. В двух книгах, известных концептуальной изощренностью, он утверждал, что концептуальная структура *лоу* не имеет никакого места для понятия высшего бытия или даже для начала мира, и что широко полученные понятия *лоу* высшего бытия появляются только благодаря западному миссионерскому совмещению с христианским философствованием. Заметим, что на основе афро-христианской философии возникла дружба и сотрудничество между странами бывших метрополий. Многие ученые-христиане, такие как камерунец Э. Мвенг или руандиец А. Кагаме, считают, что идея монотеизма, воспринятая философами, т. е. вождями, магами, знахарями, изначально была присуща африканским народным верованиям.

Философия в постколониальную эпоху

Несомненно, что годы западного лидерства в литературе по африканской мысли оставили заметную инкрустацию на местных концептуальных структурах, которым часто приписывается отсутствие систематической борьбы за подлинную национальную мысль. Плохо согласовываются с африканскими традиционными привычками мысли, которые отстаивают эмпирические и дуалистические психофизические концепции, что еще раз подтверждает необходимость проведения «концептуальной деколонизации» (Виреду) необходимой как предварительная стадия на пути к выполнению исторических задач, стоящих перед современной африканской фи-

лософией. Сознается необходимость зафиксировать быстро меняющиеся или исчезающие элементы культуры, обычаи и традиции Черной Африки, зачастую неизвестные молодому поколению африканцев. Учитывая многообразие языков в Африке, даже в рамках одного современного национального государства, возможно поставить вопрос, в какой степени в особенностях одного языка (например, зулу, хауса, или га) следует ожидать с учетом лингвистических особенностей понимание другого (например, коса, йоруба, или акан)? А как быть, если в диаспоре африканцев коренным языком является английский, французский или португальский? Наконец, интересно, как разные мыслители вносят в рецепт для концептуальной деколонизации роль рядовых языков?

В дополнение к традиционной мысли кенийский философ **Одера Орука** предложил типологию тенденций в современной африканской философии. Он выделяет четыре тенденции, которые называет как: 1) этнофилософия, 2) философская проницательность, 3) националистически-идеологическая и 4) профессиональная философия. Впоследствии он увеличил их число до шести, добавив «герменевтическую философию» и «художественную или литературную философию». По мнению Орука, «художественная или литературная философия» означает не только явные философские рефлексии, вырастающие самопроизвольно время от времени из творческого духа современной Африки, примером чему может служить работа «Миф, литература и африканский мир» (1976) Вола Шойинки, но также и неявная философия, скрытая в мифах, легендах, баснях, притчах, афоризмах, а также в поэмах, пьесах, романах и других художественных произведениях. Цель герменевтического подхода — представить истинное изображение африканской традиционной мысли. Согласно схеме Оруки, работа мыслителей — государственных деятелей подпадает под националистическо-идеологическую философию, в то время как изучение традиционной мысли может подпадать под философскую мудрость или этнофилософию, если эти термины лишены каких-либо уничижительных коннотаций. Но этнофилософия тоже становится частью работы и профессионалов.

Орука своей типологией символизирует смысл ценности интенсивного взаимодействия между профессиональной философией, с одной стороны, искусством и литературой, с другой — источник интеллектуального богатства в других традициях. Такой способ является относительно новым для Африки, показывающим, что африканская философия должна осуществляться самими африканцами и применяться для (возможно, и не только) проблем африканских стран (М. Тоува). Герменевтический подход представлен Т. Серекеберханом, О. Около, Ф. Фаноном, Л. Харрисом, Л. Утлавом и В. Мудимбе. При герменевтическом подходе философия принимает живой опыт в качестве отправной точки. Жизнь большинства африканцев связана с попытками справиться с вездесущим последствием культурного и экономического империализма Европы. Таким образом, главная цель африканской философии для этого подхода заключается в том, чтобы добиться освобождения от травм, нанесенных европейской гегемонией. Традиционные верования и устный дискурс не только ценны сами по себе, но и по отношению к тому вкладу, который они вносят в это освобождение.

Особый интерес вызывает работа Гиеки «Философия, логика и язык Акан». Отрицая любую априорную релятивизацию философских тезисов по частным языкам, Гиеки указывает, что рассуждения на разных языках

могут затрагивать судьбу философского тезиса или проблемы. В одном из примеров он доказывает, что в дискурсе *акан* создается концептуальная ситуация, вроде онтологического аргумента Св. Ансельма о существовании Бога. В том же духе проблема обсуждалась и К. Виреду (1987). Халлен и Содипо (1986), Халлен (2000) представляют методологические новшества в современном исследовании эпистемологии африканской философии. Они провели экспертизу нигерийских традиционных целителей (известных как *onisegun*), признанных мастеров мысли йоруба и показали их не только информантами, привычными в академическом антропологическом исследовании, но также равными философам, и вели долгие дискуссии с ними о семантике и неких философски очень важных понятиях йоруба. Орука использует аргументы, отличные от доказательств его коллег. Для него *йоруба* из племени бабалаво, которых интервьюировали Халлен и Содипо, — мудрецы только в смысле некритичных хранителей традиционной мудрости, как, например, *оготеммелли* из племени догонов. Другая проблема касается разногласий в ясном понимании различий между мудрецом как критическим мыслителем и мудрецом как нерефлексивным хранителем народной мудрости.

Эти выводы были бы сомнительны, если бы не факт, что почти все население Африки составляют последователи традиционных местных культов (правда, население Северной Африки почти поголовно исповедует ислам, где традиционные местные культы в чистом виде вовсе отсутствуют). Далее, необходимо учитывать то обстоятельство, что в преобладающей массе своей африканцы — христиане и мусульмане — фактически в большей или меньшей степени двоеверны. Независимые государства к югу от Сахары включают пространства саванн, население которых — скотоводы-кочевники, берберы. Земледельцы придерживаются традиционных культов либо частично христианства, а кочевники — почти исключительно мусульмане. Формально числящиеся христианами африканцы выполняют христианские обряды и посещают церковь, но параллельно с этим совершают обряды традиционных местных религий. То же относится и к значительной части мусульман, живущих к югу от Сахары. Особенно устойчивы культы предков и аграрные культы, не говоря уже о распространении так называемых суеверий — веры в силу колдовских приемов и снадобий, а также фетишей — амулетов, оберегов и т. п.

Франкоязычная африканская философия

Франкоговорящая Африка подарила мировой философии интеллектуальные работы, одаренные богатым воображением, связанные с движением негритюда и глобальными разработками черной расовой идентичности, основанной на первоначальной африканской сущности. Негритюд был актуальным для периода антиколониального движения и стал средством самолегализации для черной расы в целом. В дальнейшем этот дискурс выполнил функции разработки нового мировоззрения, полученного на основе африканского культурного наследования нового гуманизма, который настаивает на универсальности (Виреду, Хунтонджи, Бодунрин и Гиеки). Несмотря на выдающееся положение франкоязычной Африки в интеллектуальной истории, негритюд не представляет полный диапазон интеллектуальной деятельности среди франкоговорящей африканской интел-

лигенции. Его термины и формулировки были оспорены, что актуализировало дискуссии о сущности природы африканского духа и возможности строительства строгой и последовательной структуры идей (с бесспорным философским статусом), полученных из систем веры и нормативных концепций, неявных концепций и культурных методов, существовавших в доколониальной Африке.

Постколониальная ситуация увеличила количество дискуссий по поводу концепций негритюда и африканизма среди франкоговорящих африканцев. Они охватили разнообразный диапазон проблем, затрагивающих африканский опыт современности. Как расширение «туземной» темы, культурные и философские аргументы, введенные сторонниками негритюда, охватывают критическую переоценку западной философской традиции и ее исторических последствий. Африканский дискурс существует как форма перестройки африканского сознания, вызванного процессом перехода к современности. Имеющееся сходство мысли может различаться между темами и стилями философского дискурса и запросами во франкофонной Африке и некоторых школ европейской философии XX в. и социальной мысли, занятой фундаментальными человеческими проблемами, поднятыми воздействием современной технологической цивилизации.

Во франкофонной Африке развиваются две доминирующих перспективы, которые ориентировочно можно обозначить как современную мысль и философский дискурс: первая связана с вопросом *идентичности* и вовлекает необходимость восстановления культурного и духовного наследия, вторая касается *дилеммы современности*, т. е. опытного проблемного измерения современной африканской жизни и сознания. Концепция идентичности пришла на смену негритюду в 70—80-е гг., она выражала концепцию африканской этнической философии. Развитие философского дискурса в определенной мере отражает столкновение между Африкой и Европой, где сопутствующим обстоятельством оказывается идеологическая девальвация черной расы. Эти факторы и свойственные дискомфорты огромных процессов социального и культурного изменения на континенте стали детерминантами в происхождении и развитии того, что Роберт Джули назвал «современной африканской мыслью».

Если общие обстоятельства исторического конфликта между Африкой и Европой обеспечивают энергией интеллектуальной деятельности сентиментальные внутренние районы Африки, то определенная ориентация современной мысли во франкоязычной Африке в дальнейшем обусловлена поддерживаемым контактом интеллектуальной элиты с литературными и философскими традициями, доступность к которым обеспечило их французское образование. Французская и бельгийская система образования были функционально направлены на политику ассимиляции. Понятие цивилизационной миссии европейского колониализма было основано на идее подчиненного положения африканской культуры, которую необходимо цивилизовывать через западные ценности.

С культурным недугом ассимиляции был связан и отрицательный образ Африки, который постоянно проектировался западными текстами, и на которых были воспитаны многие из франкоязычной африканской элиты. Идеологический толчок этих текстов иллюстрируется работой Пьера Лоти (1888) и других авторов, связанных с так называемым колониальным романом. Их точка зрения помогала тиражировать идею о неприветливом

африканском пейзаже, которая подкреплялась и размещением местных поселений в дикой природе. Эта литература была символическим выражением европейского этноцентризма, которому Гегель дал философскую респектабельность, исключив африканский континент из его концепции мирового исторического процесса и развития универсальной идеи. Эссе Артура Гобино о неравенстве рас человеческого рода (1884) ставило африканские и черные расы на самый низкий уровень. Л. Леви-Брюль продолжает Гобино и рассуждает уже о неравенстве между западными и незападными культурами на уровне умственных способностей. Термин «дологическое мышление», который он предложил, чтобы описать качество мысли не-западных народов, действующих по принципу «партиципации», уже имел резонанс вне антропологических изысканий. Работы этого автора составили ясно сформулированный западный дискурс об Африке, который стал антитезой Европе в структуре идей и образов, поддерживающих колониальную идеологию.

Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу

Контрдискурс, который был ясно сформулирован франкоязычной африканской элитой в 1930-х гг., был облегчен кризисом европейской цивилизации в эти годы. Разочарование в традиционном гуманизме Европы, отраженное в литературе и философии этого периода, обеспечило соответствующий контекст для голосов диссидентов, высказанных в идеологических работах колонизированного франкоязычного *черного интеллектуала*. Марксизм и сюрреализм были первичными влияниями, которые формировали взгляды французских мыслителей в межвоенные годы, и усилили определенный тон выражения лидирующих фигур франкофонного африканского движения. Специальный интерес в этом отношении представляет органический национализм Мориса Барреса (1862—1923) и антиинтеллектуалистская философия А. Бергсона. Оба они создали основу для более позднего воспевания негритюда Сенгора как черного расового вклада, и дали язык для его формулировки.

Как это ни парадоксально, антропология, в которой новый дух культурного релятивизма начал преобладать, обеспечила сам источник интеллектуального поражения оружия франкоязычного африканского ответа на колониальную идеологию. Усилия французов, ученых Роберта Делавне и Мориса Делафосс, объяснить африканские формы социального и культурного выражения, в итоге завершились работой Марселя Грюле (1948). Артикуляция в этой работе сложной космологии *догон*, переданной африканским мудрецом *Оготоммели*, показала очевидную символическую и концептуальную организацию в африканской культуре, что способствовало переоценке континента и народов.

«Философия Банту» **Пласида Темпельса** (1945) была решающая в предоставлении философской ориентации появляющемуся дискурсу культурного национализма во франкоязычной Африке. Цель Темпельса состояла в том, чтобы показать существование рефлексивного предрасположения среди *Луба*, этнической группы в тогдашнем Бельгийском Конго. Он приписал им коллективную философию, выдающуюся онтологию. Работа Темпельса показала влияние на него идей Бергсона: понятие «жизненная сила», которым он стремился характеризовать банту, напоминает «жиз-

ненный порыв» последнего. Философия банту обеспечила образец и концептуальную структуру для строительства первоначальной африканской философии и осталась центральной темой философских споров в Африке. В 1983 г. в Либревилле (столице Габона) открыт Международный центр цивилизаций банту. Целью последнего объявлена организация и координация всех исследований в области истории культуры, запланированы работы по сбору материалов, проведение симпозиумов и фестивалей, исследование миграций банту, музыки и культуры бантуязычных народов Африки, регулярное издание журнала «Мунту» («Человек»). Если африканец знает свою мифологию, он может считаться благородным человеком, обладающим разумом, поскольку разумный человек не может забыть неповторимой философии мудрости предков. Продолжающаяся деколонизация сознания требует, чтобы африканский философ «оставил ход мысли миметического *филопраксиса* (philopraxis — любовь к обычаям, практике) — некритической имитации жизни (и теоретической работы) неафриканцев — и следовать маршрутом подлинного освобождения континента».

Философия негритюда также стояла в центре дискуссий. Жан-Поль Сартр был первым, кто дал ему концептуально расширенную философскую формулировку. Его эссе «Черный Орфей» (1949) было экспансивным отражением освобожденного черного сознания. В нем он предложил определение негритюда в хайдеггерианско-экзистенциалистских понятиях, как «the-being-in-the-world-of-the-Negro». Усиливая его определение ссылкой на ортодоксальный марксизм, он полагал, что расовое сознание, обозначенное негритюдом, и проект коллективной свободы провозглашают в исторической перспективе мудрость, диалектически предназначенную быть необходимой для прихода бесклассового и безрасового мирового общества.

Центром объединения приверженцев негритюда «второй волны» стал основанный в 1947 г. сенегальцем Алиуном Диопом в Париже журнал «Презанс африкен». Показательно, что первый номер журнала, наряду с А. Диопом и Сенгором, готовили Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Жид и афроамериканский писатель Р. Райт. Журнал провозгласил своей целью «объявить присутствие негроафриканца в мире», «заставить звучать голос Африки». Теоретики негритюда этого периода уже не просто апеллируют к африканскому (прежде всего мифологическому) наследию в поисках своей особенности, а предпринимают попытки реконструировать «негритянство» в целостности всех его социокультурных компонентов и в свете его открывшейся исторической миссии. Так А. Диоп призывал приложить все усилия, чтобы создать «негритянскому творческому гению» «такие выразительные средства, которые соответствовали бы его собственному призванию в контексте XX столетия».

Мессианские устремления негритюда этого периода отмечал и Сартр: «Абсурдной суете белого человека негр противопоставляет сосредоточенную подлинность своего страдания, и потому, что он имел страшную привилегию испить всю чашу до дна, черный народ — народ избранный». В связи с этим резко возрастает интерес к историческому знанию, которое должно подтвердить гипотезу — постулат о начале всей человеческой истории в Африке, и зависимость Европы от «африканского начала». Огромной популярностью в среде приверженцев негритюда начинают пользоваться построения сенегальского историка Шейка Анта Диопа, говоря-

щего об Африке как прародительнице (через усвоение наследия Нубии и Египта) античной культуры (работы: «Негритянские науки и культура», т. 1—2, 1955; «Первенство негритянских цивилизаций: миф или историческая истина?», 1967 и др.).

Так негритюд получает новую ориентацию. Это скорее комплекс объективных факторов, которые формируют африканский опыт, реализованный в формах жизни на континенте и проявляющийся в способах мысли и чувствах людей, что ближе определению Сенгором негритюда как «общей суммы африканских культурных ценностей». Негритюд принимает форму фиксации отличительного способа африканского отношения к миру, базирующегося на эмоциях, которые выступают способом предчувствия, «схватывания интегрального бытия — тела и сознания — неопределенного мира». Мы имеем здесь эпистемологическую основу африканского мировоззрения и коллективного духа, интерпретацию Сенгором африканского этоса через интегральное схватывание действительности, включающей континуум от царства природы до сверхъестественного. Принцип этого мировоззрения и система социальной организации, исходящей от него, равносильна спиритуализму, который наделяет все явления сакральным характером. Африканский социализм провозглашался им как стратегия для примирения императивов современности — Запада и африканского этоса. Сенгор руководствуется тем, что в социалистический идеал необходимо вливать гуманистические ценности традиционной Африки. Поэтому африканский социализм представляется не как аксиология, а как строительство конкретной социальной программы.

Негритюд Сенгора представляет некоторое усилие в попытке обеспечить всестороннее разъяснение сущности африканского. «Старая этнология» культуры и индивидуальности умерла в 1970-х, говорит Масоло, и считает законным происхождение философского дискурса в Африке, ибо начавшееся движение самоопределения вело к усилию во франкоязычной Африке способности генерировать африканскую философию из антропологической литературы, имеющей отношение к традиционным культурам на континенте. Школа мысли, порожденная этим усилием, известна как этнофилософия, представлена банту-руандийской философией Кагаме в работе, задуманной как проверка и переформулировка суждений Темпельса в более строгих аналитических терминах. Кагаме обратился к родному руандийскому языку, чтобы восстановить философию, лежащую в основе его народного мировоззрения. Он вывел четыре фундаментальных категории мысли Банту: человек, обеспечиваемый интеллектом, или muntu; будучи без интеллекта, типа животных, растений, полезных ископаемых, или kintu; пространственно-временной континуум, или hantu и модальность, или kuntu. Согласно Кагаме, эти термины функционируют и как маркеры неявных процессов мысли и транспортных средств явного философского дискурса, с очевидной ссылкой на руандийскую устную традицию.

Работа Кагаме описывает систему мысли банту, которая соответствует системе Аристотеля, для ее перевода в не-африканский язык и структуру референции. По этой причине работа поднимает вопрос языка в африканской философии и проблему, которую Бенвенист выделил как отношение между «категориями языка и категориями мысли». Пионерское действие Кагаме было развито исследованиями ученых философской школы Темпельса. Представленная главным образом выходцами из Центральной

Африки и находящимися под властью клерикалов, школа считала главной заботой необходимость идентифицировать те элементы африканской индивидуальности, которые совместимы с христианской доктриной. Их энергичная попытка способствовала появлению богословия, которое примиряет Запад и Африку через новую коллективную духовность.

С другой стороны, исследование акцентирует на многозначном смысле слова *ubuntu*. Это слово используется несколькими языками банту — зулу, Xhosa, Ndebele; botho — эквивалент Sotho-и hunhu на языке Shona. Рамосе стремится показать, что значение *ubuntu* связано не только с человеческим миром, с его этическими и политическими требованиями. Он обсуждает это понятие также во всестороннем онтологическом горизонте. В этом случае оно демонстрирует факт, что бытие африканца закреплено и укоренено во вселенной. Этот смысл выражен приставкой ubu-, которая содержит бытие как окутанное, в то время как стебель — ntu означает его разворачивание посредством «непрерывного постоянного конкретного проявления через специфические формы и модели бытия». Этот процесс разворачивания включает появление речи и знания человека. Также его называют *umuntu*, что обозначает состояние возможности «провести расследование бытия, опыта, знания и истины». Таким образом, — ntu как «процесс непрерывного неохватываемого может быть выражен как отчетливо эпистемологический» аспект бытия.

Кагаме в «Банту-руандийской философии бытия» (1956), по оценке Шейка Анта Диопа, в результате проницательного лингвистического анализа выявил четыре главных именных класса, соответствующих четырем категориям бытия: *Му-нту* = сущее, наделенное разумом (человек); *Ки-нту* = сущее, не наделенное разумом (вещь); *Ха-нту* = сущее, локализованное (место, время); *Ху-нту* = сущее модальное (способ быть).

Поскольку онтология и эпистемология являются основными дисциплинами философии, можно сказать, что «африканская философия долго устанавливалась *в* и *через* убунту». Здесь отражено мнение не только говорящих на банту этнических групп, которые используют слово ubuntu или его эквивалент, а всего населения Африки района Сахары. Так появляется аргумент своего рода философской близости и родства среди и между коренными жителями Африки. Конечно, изменения в пределах этой широкой философской «семейной атмосферы» существуют, но кровь, циркулирующая через членов «семьи», — та же самая и в ее основаниях[1]. Ф. Эбусси-Булага в книге «Кризис мунту» видит в этнофилософии рациональное зерно — констатацию значения творческих возможностей африканских культурных традиций. Существует Центр по изучению цивилизации банту (Сисиба) в Габоне, издается теоретический журнал «Мунту», работает Институт Черной Африки в Дакаре, Всеафриканская и национальная духовная ассоциации.

Общность и единство африканских культур определяется, по Д. Мбити, не столько антропологией, сколько онтологией. Ученый из Ганы К. Догбе прямо утверждает, что мировоззрение африканцев является онтологиче-

---

[1] Такой подход рассматривает африканскую философию как размещенную в ряде различных верований и мировоззрений, т. е. как некую общинную собственность, а не деятельность философа. Чтобы оправдывать ярлык «философия», делаются попытки связать такие верования с философскими понятиями и положениями.

ским. В структуре космоса выделяется пять начал или элементов: 1) существо-над-всеми-существами как первопричина человека и всех вещей; 2) сверхчеловеческие духи и духи-люди, умершие много лет назад; 3) человек, включая живых и тех, которые вскоре родятся; 4) животные и растения, т. е. то, что принадлежит к биологической жизни; 5) предметы и явления, не имеющие биологической жизни. Человек — есть лишь одно из существ в этой системе внутри огромного класса существ. Следовательно, только вся онтологическая структура целиком может составлять «общину» в широком смысле слова. Гармония в ней достигается посредством обрядов, жертвоприношений, даров и заклинаний. Добавим к этому, что очень распространен в африканской мифической картине мира образ некой бесформенной первоначальной субстанции, понимаемой иногда как имя: Амма у догонов, Ейо — у фанг, творческая энергия Зо — у бамбара, сила (энергия) — у теке и т. д. Субстанция расплывчата, бесформенна, непроявленна.

Община укоренена в творческой силе существа-над-всеми-существами и держится она на гармонии, кооперации. У африканских народов много терминов и символов кооперации. У народов акан символом кооперации является изображение двух крокодилов, у которых головы обращены в разные стороны, но которые имеют общий желудок. К. Догбе говорит о существовании уникальной социальной философии «мыизме» (Weism). Африканский мир управляется «мы-законом» и «мы-логикой». Для понимания этнофилософии важно осознать, что понятия религии в Африке в обычном уразумении слова нет. В африканской действительности все может считаться сакральным. И с другой стороны, религия — это ничто, ибо она растворена в маске, жертвоприношении, принятии пищи, похоронах, супружестве и т. д. В бесписьменных культурах основные системы коммуникации — это миф, сказка, пословица. Корпорация в традиционных африканских обществах стремилась всячески нейтрализовать персональное начало, максимально надежно инкорпорировать индивида в общинную структуру.

Этнофилософию можно рассматривать как набор ценностей, категорий и предположений о том, что подразумевается в языке, практике и верованиях, присущих африканским культурам. Этнофилософия, как прямой приток негритюда, стремится определять африканскую идентичность в терминах онтологии, поскольку метафизика не отделена от опыта, а является его частью. Другой поток культурного национализма, историческая школа, связана с работой и индивидуальностью сенегальского ученого (историк, египтолог, физик, лингвист, антрополог) **Шейка Анты Диопа** (1923—1986), который обнаруживает эту идентичность в том, что может называться африканским «долгим временем». Диоп известен его книгой «Негрские нации и культура», в которой он отстаивал тезис о том, что Древний Египет — неотъемлемая часть черной африканской цивилизации.

В странах Западной Африки значительная часть исследователей, выступая против европоцентристского подхода, пришла к утверждению теории негритюда, провозглашавшей уникальность и своеобразие африканской культуры и призывавшей к признанию генетической связи Черной Африки и Древнего Египта, Финикии и аравийских арабов, переселившихся из районов северной и восточной Африки. Главная цель его сторонников — возвышение достоинств черной расы, воспевание особенностей

«негритянского образа философского мышления». Сформировавшись в среде литераторов, философов, историков и культурных деятелей, эта концепция оказала немалое влияние и на исследователей проблем истории и народной традиционной культуры.

В русле этих тенденций в «Культурном единстве черной Африки» (1965) Диоп рассматривал Африку как отдельную, объединенную культурную область на основе непрерывности культурных форм и систем ценностей между древним Египтом и местными цивилизациями всей Африки. Философское значение работы Диопа в ее всестороннем видении исторической индивидуальности Африки, и ее духе конфронтации с философией истории Гегеля. Эрудиция и методологическое усилие, которое он вложил в строительство «исторической социологии», имели целью возвратить Африке благородное место в универсальной истории. Диоп противопоставлял культуру Севера и Юга. Северный круг основывался на патриархате и его основной чертой было насилие, тогда как именно южный культурный круг господствовал в древности и именно ему суждено было стать основой всей будущей мировой цивилизации. Что же касается развития культуры и цивилизации в других районах мира, то, полагал он, оно определялось борьбой этих двух основных культурных кругов.

Диоп использовал данные археологии, этнологии, искусствоведения (иконографические изображения и скульптура), палеоантропологии (пигментация кожи, группа крови, форма черепа, структура скелета), лингвистики, свидетельства античных авторов (Геродота, Страбона, Диодора), опровергая утверждения о неисторичности и отсталости африканцев. Труды Диопа подчинены развитию тех панафриканских идей о культурном, историческом, расовом единстве и приоритетной роли негритянских народов в мировой истории, которые появились еще на рубеже XIX и XX вв. в работах афро-американского ученого У. Дюбуа. Работа Диопа установила линию исторического отражения и исследования во франкоязычной Африке, что иллюстрируется работами **Жозефа Ки-Зербо** (1922—2006), в частности его «Историей черной Африки с древнейших времен до наших дней» (1972), в которой он опроверг бытовавшие в то время в Европе представления об Африке как о континенте, не имеющем своей культуры и истории. Теофил Обенга, наиболее успешный ученик Диопа, в книге «Африка в древности» (1970) представляет суммирование идей и методов школы, порожденной Диопом. В дальнейшем эти идеи были развиты в его книгах: «Потерянная традиция: африканская философия в мировой истории» (1995), «Банту: Язык—Люди—Цивилизация» (2003) и других. К этим идеям очень близки разработки малийского исследователя Джибрила Тамсира Нианя, который утверждает, что Африка представляет собой колыбель человечества с центром в Сахаре.

Критика негритюда и африканского дискурса

Теории черного расового Я и создание африканской коллективной идентичности, представленные негритюдом и подтвержденные этнофилософией, породили реакцию против них. В 1940—1950 гг. происходит и трансформационный сдвиг негритюда от культурного, прежде всего литературного движения, к идеологической доктрине, ставшей одной из мировоззренческих основ национально-освободительного движения. С конца 1940-х гг.

А. Диоп определил программную задачу направления: «Миссия негритюда — возвратить истории ее подлинные масштабы». Начиная с 1960-х гг. доктрину негритюда берут на вооружение левоэкстремистские течения «черного расизма». Одним из первых негритюд, переинтерпретированный в «черный расизм», пытался сделать своей идеологией режим Ф. Дювалье (1907—1971) на Гаити. Критика негритюда, которая началась в 1950-х с нападений на определение Сартра, развилась в дискуссию, которая не утихала долгое время. Радикальный дух этой критики был реализован в работе Франца Фанона, начинающейся с его анализа патологии колониализма в работе «Черная Кожа, Белые Маски» (1952). Этот анализ принимал форму Гегелевского закона драмы сознания черного субъекта, законы борьбы за признание вовлеченного в диалектику господина и раба. Клиническая перспектива Фанона фокусировалась на внутренних психологических ограблениях колониального доминирования.

Уже в 1956 г. гаитянский интеллектуал Ж.С. Алексис выступил против негритюда как излишне упрощающего синкретическую афро-индейско-европейскую природу Карибов. Критика Сенгора была предпринята С. Адовети (1972) и др. Эта растущая потеря доверия к негритюду, развитая в теоретическое нападение на этнофилософию как ее продукт, — значимая граница в эволюции франкофонной африканской философии. На основе негритюда возникли различные версии «национального социализма» в ряде добившихся независимости африканских стран (в частности, «социализм банту», «африканский синкретический социализм» Сенгора и др.), с одной стороны, и мистические концепции «самобытного» (например, у Бираго Диопа), с другой. Последние оказались созвучными некоторым версиям африканской этнофилософии. В последующем негритюд слился с более концептуально «размытыми» афроцентризмом и негро-африканизмом и был поглощен постколониальными исследованиями. Однако стоит отметить, что афроцентризм направлен на преодоление разрыва, на формирование африканского или негроафриканского мира, способного (в идеале) говорить на равных с другими мирами, культурами, от имени *своей* истории, *своей* культуры, *своей* идентичности. Афроцентризм ставит задачей переписать мировую историю, сделав главной действующей фигурой мировой истории африканцев. Критерий — способность каждой цивилизации жить не вообще в истории, а жить в современном мире.

Решительно выступил против этнофилософии **Ф. Крахау**, преподававший в 1965 г. логику и современную европейскую философию в университете г. Киншаса. Он описал базисные различия между узкой интеллектуальной дисциплиной, известной как философия, а также «широким» и «вульгарным» использованием того же самого термина, относящегося к народному мировоззрению. Крахау настаивал на том, что в Африке нет ничего подобного интуитивной или имплицитной философии, а то, что Темпелс и Кагамэ называют философией, является всего лишь *мировоззрением,* которое не следовало бы смешивать с «ясностью, аналитичностью, радикальной критичностью и самокритичностью, систематизацией и одновременно открытостью, подкрепленной опытом». По словам Крахау, Темпелс представил преднаучные убеждения, взгляды и теории, в которых религиозные требования вытесняют абстрактные, объективные и научные принципы. Следуя простой схеме доводов, Робин Хортон рассматривал африканскую мысль как искусство, примыкающее к философии.

Эбусси Булага описал философию Темпельса как «онтологическую систему, которая тотально бессознательная, и выражается в неадекватном и несвязном словаре» (1968). Критическую переоценку этнофилософии завершил П. Хунтонджи (1983). Влияние книги Темпельса «Философия банту» (1949) П. Хунтонджи назвал «эффектом Темпельса», который сказывается и по сей день. Его методология была использована М. Гриоль, Я. Ян, Ж. Дитирлен и африканскими философами Л. Сенгором, А. Кагаме, Ж. Мбити, В. Мулаго, Ж. Баокен, Б. Фуда и др. Он говорил, что парадоксально рассматривать реальную общественную культуру с позиций западных критериев. Появились иные альтернатитвы. Как следствие — освобождение от «гипноза европейской науки». Появилась этнофилософия, для него она была «гибридной идеологической дисциплиной без статуса в мире теории». Хунтонджи считал философию коллективной системой мысли, которая имманентна народной культуре, и сопротивлялся критерию философии как ясному дискурсу и ее строгому критическому характеру. Он представил философию рефлексией на науку, как значимый компонент современной культуры, и сравнивал философствование с развитием науки. Недостаток научной культуры в Африке и переоценка способов научной мысли и практики в традиционной Африке и участие их в современной модернизации континента вынудил его прийти к заключению, что Африке предстоит длинный путь выполнения условий, необходимых для философской практики.

Политическое измерение критики Хунтонджи полностью реализовано в работе Ачилла Мбембе. Он считает, что постколониальная мысль выглядит оригинальной, потому что она развивалось в межнациональной, эклектичной среде с самого начала. Она позволила объединить антиимпериалистическую традицию с первичными исследованиями и определенными требованиями глобализации. Феноменология политической жизни в современной Африке подчеркивает самосозерцательный и критический характер интеллектуальной деятельности во франкоговорящей Африке в период постнезависимости как функцию экзистенциальных проблем, свойственных процессу перехода к современности. Эта деятельность была направлена на создание философской основы социального развития в Африке и на поиск нового порядка коллективной жизни, который Хунтонджи назвал «Утопией другого общества».

Известный ученый из Буркина-Фасо Жозеф Ки-Зербо, автор многих работ по истории Африки, один из редакторов многотомника «Всеобщая история Африки», выпускаемого под эгидой ЮНЕСКО, считает изучение истории и культуры основным рычагом, с помощью которого только и может состояться духовная деколонизация общественного сознания, воспитание «нового африканца», соединяющего как достижения новой западной мысли, так и традиционных ценностей африканского общества. Еще более определенно высказался конголезец Жакоп Оканза: «Народная мудрость, тщательно зафиксированная этнографами, может внести значительный вклад в строительство нового общества». В некоторых случаях мудрец выходит за рамки простого знания и понимания, его размышления и становятся объектами философской мудрости.

Проблема отношений дискурса и неоднозначной современности Африки отражена в работах **Валентина Ю. Мудимбе** (р. 1941), испытавшего влияние Фуко, Леви-Строса, Сартра, Жан-де-ла-Круа, Сенгора, Мабика Каланда и др. Побуждаемый амбицией обнаружить новую африканскую фи-

лософию, он обрисовал, следуя Фуко, «археологию африканского знания», с оригинальным списком формулировок, способных гарантировать концептуальную автономию Африки. В работе «Другое лицо королевства» (1973), он критикует дискурс этнологии как язык, отклоняющийся от нормального типа. «Изобретение Африки» (1988) — лучшая известная работа Мудимбе, развивает эти идеи. В его представлении гомология между политическим и экономическим империализмом Запада, с одной стороны, и «эпистемологическим империализмом», с другой, конституируют Африку как область западной эпистемологической территории. Африканские исследования были полностью интегрированы в западный порядок дискурса, способствовали расширению его концептуальных рамок, который Мудимбе назвал «дискурсом преемственности». Он отметил, что «главной проблемой относительно бытия африканского дискурса остается проблема переноса методов и их культурной интеграции в Африке». Его решение состояло в том, чтобы приспособить структурализм к проекту реконструкции в африканской философии. Структуралистский метод спасает от ограничений систематизированной рациональности при предоставлении входа в истину мира: «эмпирические категории могут использоваться как ключи к молчаливому коду, ведя к универсалиям». Неясно, как этот подход уступает «абсолютному» или «трансисторическому дискурсу», который Мудимбе требует как альтернативу западной рациональности. Несмотря на то, что Масоло назвал «неоднозначным характер проекта, предложенного Мудимбе», интерес к работе Мудимбе поддерживается за счет видения африканской философии в столкновении с западной мировой системой. Об этом он пишет и в книге «Африканская философия в поисках идентичности» (1995).

Резюмируем, что темы и рассмотренные позиции обеспечивают главные линии африканской мысли, которые вдохновляют философскую деятельность в Африке с собственным стилем дискурса. Правда, бытует представление, что академическая практика философии в Африке разделена между аналитической традицией в англофонной Африке и континентальной традицией во франкоязычной Африке. Продвижение философии в обеих частях Африки укладывается в способы, выделенные Р. Рорти в современной западной философии — «наука, метафора, политика». Франкоговорящие африканские философы ведут споры по эпистемологическому статусу и возможностям философии традиционной мысли в Африке через словарь англо-американской аналитической философии. Дискуссии произвели метафилософию, обеспокоенную проблемами типа отношения мифа к метафизике и процедурным вопросам, затрагивающим надлежащий порядок терминов и концепций также как состояния философии, и как дисциплины, и как культурной практики. Споры инициируют сравнительную перспективу ее проектов философии и охватывают такие вопросы как значение концепций в разных культурах, поиск универсализма.

Франкоязычная африканская мысль обеспечивает африканскую перспективу через прогрессивное соединение философии с целым диапазоном современных политических, социальных, культурных, моральных и эстетических проблем, связанных с рационализмом и научной революцией. Критический толчок текущих дебатов, связанных с постмодернизмом относительно философского наследства Просвещения, отражает усилия внутренней переоценки на Западе успехов рационализма, в который был глубоко вовлечен Сенгор и другие франкоговорящие африканские интеллектуалы.

Как «стратегия различия», *неонегритюд* стремится повторно определять термины отношений между народами и культурами внутри всеобъемлющего интеллекта мира. Метафорическое обаяние определенного стиля философского дискурса, схваченное в негритюде, предлагает изменить западную парадигму. Мудимбе пишет, что франкоязычная африканская философия приняла теоретическую и историческую оценку доминирующих тенденций в современной философии и социальной мысли. Общность в западной мысли между такими критиками культуры современного индустриального общества, как Франкфуртская школа, неомарксизм А. Лефевра, североамериканский неопрагматизм и коммунализм, говорит о том, что пересечения между этими тенденциями и интеллектуальной деятельностью во франкоговорящей Африке принимает важное значение, поскольку под давлением исторического опыта франкоговорящие африканские интеллектуалы заставили философию сопоставлять эти проблемы Запада с африканскими и строить новый философский дискурс. На этом базируется африканское, афро-американское и феминистское философское творчество, пытающееся соответствовать политическим императивам в деконструировании традиционных философских методов.

Однако при решении задач деконструкции негроафриканцы сталкиваются с новыми проблемами. Трансформации на языковом поле отражают общественные изменения и влияние противоречивых процессов глобализации. Ж. Ки-Зербо («История черной Африки») считает, что происходит «обновление культуры», предполагая «активное освоение инокультурных ценностей, но в интересах и по законам собственных культур». Результаты проведенного недавно Марселем Дики-Кидири исследования по заказу Международной франкоязычной сети лингвистического приспособления (Rifal), которые касались присутствия и использования в Сети 65 наиболее распространенных в Африке языков, представляются скорее удивительными и обнадеживающими. Конечно же, они показывают доминирование английского в африканском киберпространстве. Но они также и свидетельствуют о прорыве в Сети некоторого числа африканских языков: 7 % отобранных сайтов (на основании названия искомого языка) полностью или частично составлены на этом языке, 12 % дают доступ к текстам на африканском языке, 19 % дают лингвистическое описание (фонологический, грамматический и/или лексический очерки), а 22 % представляют достаточно хорошую документацию. Тем не менее, из 65 исследованных языков, только лишь 24 используются как язык коммуникации и только 12 более, чем на двух сайтах (африкаанс, кисуахили, амхарский, хауса, сетсвана, киконго, сомали, киниаруанда, пеул, уолоф, цонга и тимазигт). Отметим, что 90% африканских языков не имеют письменности, особенно языки межэтнического общения, и это положение на данный момент значительно сокращает шансы на использование их в качестве языка коммуникации в Сети. Али Мазруи (1974) писал, что возможны не только продуктивный синтез христианства, ислама и местных религий, но и формирование афро-саксонского языка. С другой стороны, по словам Али Мазруи (2005), панафриканизм лингво-культурной интеграции, возможно, возглавит Восточная Африка благодаря наличию субрегионального местного языка — кисуахили, связывающего Танзанию, Кению, в определенной степени Уганду, Сомали и потенциально Руанду, Бурунди и Восточный Заир. Северная часть Мозамбика и Малави также испытывают влияние этого языка — наиболее распространенного лингва-франка в Африке.

Есть еще одна проблема. В настоящее время ведется большая работа по основам межкультурной философии. Используя разные систематические взгляды, Ричард Белл и Брюс Джанз пытаются найти методологическую основу философского мышления в Африке и представить нечто вроде долгосрочных проектов. Белл описывает процесс «поиска себя» в неповторимом полилоге реальности повседневной жизни и ее рефлексии в постколониальной Африке. Он достигает этого, опираясь на Витгенштейна и конкретных, ярких ссылок на литературу и разные формы эстетической практики в южной части Африки. Джанз касается герменевтического прочтения африканской философии, соединяя плодотворные подходы Т. Окере и Т. Серекеберхана, скептически подрывая перспективы для универсального решения. Иез говорит о дилемме, что Запад не только колонизировал Африку, но он же является и ее спасителем. Новая культура формируется на границах европейской цивилизации (языки, институты, научные школы, литературные жанры и т. д.) и живого наследия Африки (родственные и этнические связи ценности и институты, устные традиции), практика этой культуры является формой диалога уникального и универсального, своего как чужого (мира африканских традиций) и чужого как своего (внешний взгляд на традиционные этнические культуры). Благодаря африканизации кадров, науки и образования, главное средоточие этого диалога смещается в сферу африканской идентичности при растущем неприятии вестернизации как символа прогресса. При всех издержках культурной деколонизации (усиление этноцентризма, отток квалифицированных кадров из африканских стран), новая культура сохраняет межцивилизационный характер, что способствует и развитию подобной философии.

При существенном увеличении текстов по африканской философии, мало ее истинных творцов. До сих пор существует пять конкретных вопросов, ответ на которые представляется особенно важным: Что такое африканская философия? Является ли этнофилософия действительно философией? Каковы содержание и методы африканской уникальной философии? Какие политические последствия создают африканские философии на почве английской, французской и португальской? Существуют ли полезные способы, как сделать связи между африканской философией, афро-американской социальной и политической мыслью, и феминистской критикой западной философии среди универсалистов (Вireду, Хунтонджи, Бодунрин, Одера-Орука), неоэтнофилософов и тех, кто приемлет герменевтический подход (Това, Около, Серекеберхан)? Мы все больше убеждаемся в доказательных ответах на эти вопросы в эпоху «Африканского Ренессанса» — метафорическую проекцию будущего Африки.

Есть ли в африканской философии метафизика? По меткому замечанию Розеншток-Хюсси, метафизика должна уступить место металогике, метаэтике, метаэстетике, которые будут интерпретировать человека как живое, природное существо, способное подняться над природой благодаря речи. Рефлексивный характер философского знания дает основание определить философию как системную рефлексию по отношению к размышлениям о бытии сущего, всего имеющегося, в том числе человека. Причем эта системность исторична и открыта, т. е. включает наряду с различными вариантами видения мира и тайну еще невидимого. Философия — не что иное, как универсальный метод становящегося знания, поэтому понимание философствования как майевтики, которое мы связываем с именем Сокра-

та, полностью соответствует истинному назначению философии. Так что и африканская философия имеет право на это звание.

Литература

Африканская цивилизация в глобальном мире. М., 2006.

Африка: поиск идентичности. М., 2001.

Африка: Энциклопедический справочник: В 2 т. М., 1987.

Гречко П.К. Африканская философия: проблема автора // Африка в меняющемся мире. М., 1997.

Корнеев М.Я. Африканские мыслители XX века. СПб., 1996.

Оканза Ж. Африканская действительность в африканской литературе. М., 1983.

Сенгор Л. Песнь ночи и солнца. М., 1965.

Философская и общественная мысль стран Азии и Африки. М., 1981.

Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Латиноамериканская культура сформировалась в результате и в условиях взаимодействия различных цивилизационных систем, крайне далеко отстоящих одна от другой в генетическом и стадиально-формационном отношении, в ходе активных многокомпонентных расовых и этнических связей. Теории окраинности, пограничности, «метисности» данной культуры, осознание ее как культуры — «концерта», синтезной и гетерогенной представляют собой философско-культурологическую рефлексию сложнейших процессов культурообразования. Поскольку ни о каком «легальном» синтезе культур аборигенных народов с европейской культурой речи не могло идти, поэтому почти весь колониальный период «официальная» культура латиноамериканских народов определялась культурой метрополий. Об этом свидетельствует книга «Точка зрения побежденных» (1959), представляющая собой собрание свидетельских показаний о конкисте истинных жителей страны — индейцев. Первые десятилетия после завоеваний ими независимости в начале XIX в. положения не изменили. И лишь в конце XIX — начале XX столетия в Латинской Америке сформировались относительно устойчивые основы латиноамериканской культуры, определявшиеся в первую очередь внутренней логикой развития собственной истории. Формирование философской мысли в регионе приходится еще на более поздний период — первые десятилетия XX в.

Выделяют три периода в истории философии индо-испанской Америки: испанский, англо-французский и североамериканский. В первом, колониальном, периоде, вплоть до конца XVII — начала XIX в., господствует теология и философская схоластика традиционалистского типа, препятствовавшая рецепции нецерковной философии и как результат — какому-либо философскому диалогу.

Круз Коста эти влияния располагает хронологически следующим образом: 1) доминирующее влияние португальской схоластики (XVI—XVII вв.), которая, в свою очередь, в самой Португалии испытывала значительное влияние всей западноевропейской схоластики; 2) ослабление влияния схоластики и нарастание влияния идей французского Просвещения (XVIII — начало XIX в.); 3) начало первой волны влияния немецкой классической философии (XVIII — начало XIX в.); 4) проникновение идей дарвинизма, натурализма Гексли и «материализма» Бюхнера и Молешотта (середина XIX в.); 5) быстрое проникновение позитивизма во второй половине XIX в.; 6) распространение идей эволюционизма Спенсера и начало второй волны «германизма» (вторая половина XIX в.); 7) проникновение в XX в. идей новых философских течений и школ (неотомизм, бергсонианство, неопозитивизм, экзистенциализм и др.).

В XIX в. происходит в первую очередь самоопределение интеллектуальных интересов образованных слоев латиноамериканского общества и обусловленная этим рецепция идей и концепций европейской философии. Ука-

занное восприятие имеет вид философско-мировоззренческой ориентации, поскольку и состояние, уровень наличной философской образованности, и динамика политической жизни, и характер экономических отношений отнюдь не способствовали институционализации собственной аутентичной философской деятельности. Это период борьбы за независимость, влияния идей европейского Просвещения, а позднее — позитивизма, а также формирование на этой основе эклектической философской культуры, типа философии В. Кузена. Она воспринимается не только как «парадигматическое», но и как суммарное явление, своего рода итог европейской философской истории. В последующие десятилетия, однако, интерес к этому направлению снижается ввиду развития процесса региональной социокультурной и духовной самоидентификации и становления общего диалога в области культуры между Старым и Новым Светом. Восприятия новых идей все более принимают поисковый характер и «окрашиваются» в цвета самобытности новых этосов. С этого времени и намечаются определенные различия формирующихся философских предпочтений, понимания содержания философской деятельности в наиболее европеизированных (Аргентина, Уругвай) и в этнически пестрых (Мексика, страны Андской группы) странах.

Дальнейшие философские рецепции определяются уже прагматическими целями, во многом обусловленными особенностями национально-освободительных движений и формированием национальных этносов не только как социально-политических образований, но и как уникальных целостностей, стремящихся к культурной независимости. Этим в особенности объясняется длительное господство в различных странах Латинской Америки краузистской политико-правовой и моральной философии, а также идей европейского Просвещения и романтизма.

Последняя четверть XIX в. ознаменовалась широким наступлением позитивистской философии, адаптацией традиционалистской церковной идеологии к процессам неосхоластики и принятием ею конструктивных мировоззренческих функций. Однако большая часть современной латиноамериканской философской культуры в своих истоках обязана своеобразной реакции общественной мысли на своеобразное отрицание позитивизма. Его распространение было обусловлено тем, что многие его черты отвечали потребностям латиноамериканской действительности той эпохи. Среди них — наукообразное содержание позитивизма обеспечит формирование новой духовности, а опора на опыт и декларации — гарантии общественного прогресса, обеспечит процветание. Обращение позитивизма к конкретным наукам порождало веру в начало новой эпохи, в которой наука позволит отыскать причины многих социальных пороков латиноамериканского общества и избавиться от них. Для этой цели латиноамериканские мыслители пытались применять закон о трех стадиях общественного развития О. Конта к исторической действительности Латинской Америки и им казалось, что факты этой действительности свидетельствуют об истинности позитивистских идей (Габино Барреда). В Бразилии влияние этих идей было огромным, даже девизом государства был позитивистский призыв: «Порядок и прогресс». В Аргентине значительное место в позитивистский период занимала школа в Паране (Скалабрини, Ферейра и др.). Идеи Конта оказали большое влияние в Мексике, Чили, а эволюционизм Г. Спенсера доминировал в Аргентине, Уругвае, на Кубе. Милль стал объектом пристального внимания латиноамериканских мыслителей в конце XIX и начале XX в.

На смену позитивизму приходит неокантианство с размежеванием наук о духе и наук о природе. Работы Виндельбанда, Дильтея, Риккерта и идеи немецкой классической философии оказались панацеей для наук о духе, которые скоро стали автономными. Вместе с тем все более утверждается неудовлетворенность идеями, приходящими из Европы и Северной Америки, что стимулирует поиск и формирование своих идей. В Мексике создается группа (литературно-научное общество) молодежи «Атенео де ла Хувентуд» (Антонио Касо, Хосе Васконселос и другие).

Начало XX в. ознаменовалось в Латинской Америке поиском новых путей к диалогу и институционализацией философской идентичности. Была проанализирована история латиноамериканско-европейского философского диалога периода формирования современных наций в процессе преодоления колониального социально-политического наследия. Здесь, наряду с широким знакомством с европейской мыслью получают преимущественное распространение в переосмыслениях, нередко весьма радикальных, европейские философские теории «историцистского» типа. Западная философия истории в рамках латиноамериканского историцистского дискурса понимается как «фальсифицированная» (М. Касалья) или как «псевдофилософия» (Х. Де Сан). Позже разрабатываются понятие бытия вне истории как «экстериорности», «исключенности» латиноамериканского региона (Л. Сеа), его «внешности» по отношению к мировой истории (Гегель), идеи «открытости» латиноамериканской истории (И. Эльякурия) как альтернативы «завершенности» в западном ее варианте (Ф. Фукуяма). Они рассматривают межцивилизационные / межкультурные проблемы как важнейшую часть латиноамериканского историософского мышления, связанного с понятиями «пограничность» («двоемирие») цивилизации, «экстериорность», «исключенность», «бытие вне истории» в сравнительно-исторической перспективе.

На философскую сцену выступили идеализм, витализм, прагматизм, марксизм и различные политические и социальные философии, феноменология и экзистенциализм. Неотомистская мысль продолжала широко изучаться, прежде всего в католических университетах. Латиноамериканцы приспосабливались скорее, чем применяли европейские философии к их собственной действительности, что особенно проявилось в феноменологии и экзистенциализме. И, тем не менее, центральной проблемой была критическая самоэкспертиза, или аутогнозис. Существенное место в них занимает переоценка европоцентристских установок, концепций и методологий. Весь этот материал применяется как идейно-мировоззренческая основа для формирования *идеологии особого пути развития латиноамериканских народов.* В качестве фундамента выступают центральные идеи «рациовиталистической» философии Ортеги, чему способствовала и деятельность его учеников, испанских эмигрантов Гаоса и Гарсии Бакка в развитии историцистских исследований, в формировании латиноамериканского экзистенциализма и в разработке вопросов историко-философской дисциплины. Это было время, которое свидетельствовало о глубокой идейной заинтересованности большого круга европейских мыслителей различных философских школ и направлений в изучении самобытного духовного развития народов субконтинента.

Философская деятельность в Латинской Америке характеризована огромным разнообразием центра и методологий. Латиноамериканцы знают

философские достижения в остальной части мира и разрабатывают в ответ разнообразные философские позиции: прогрессивные и консервативные, прагматистские и идеалистические, материалистические и спиритуалистические. Разнообразие философских интересов и проектов является отражением как активности философов, заинтересованной публики, некоторой правительственной поддержки, социокультурных проблем и широко распространенной веры в образование как ключ к развитию.

В первой половине XX в. становятся важными идеи и концепции латиноамериканских мыслителей, формирующиеся на почве осмысления взаимодействий между воспринятыми идеями из Европы и «почвенными», например, *индихенистско-философским* мировоззрением. Эти идеи и концепции наиболее ярко и цельно представлены в философии X. Васконселоса. Данное направление тяготеет к созданию не просто «аутентичной», но и «уникальной» латиноамериканской философии по генезису идей, их бытованию в культурах, стилистике философствования, политической и социальной ангажированности, ярко выраженной персоналистской нацеленности. Особое внимание мыслители обращают на проблемы самобытности, исторического самосохранения культуры, борьбы против культурной экспансии.

Становление и дальнейшее развитие латиноамериканской философской культуры можно понять через формирование и развитие культурных границ. Транскультурализация Латинской Америки была вначале определена насаждением культуры конкисты и формами колониальной эксплуатации, но она, тем не менее, была детерминирована также и культурной реальностью коренного населения. Так что, обе культуры в процессе транскультурализации трансформировали заимствованные ими элементы в соответствии с совершенно новой культурной реальностью при существенном влиянии на философский дух времени метисного фольклора, который нес с собой дух сопротивления и самоидентификации.

Теоретико-методологические проблемы развития философской мысли Латинской Америки могут быть представлены, по крайней мере, в двух версиях: 1) обосновании самобытности-аутентичности (универсалистская версия) и 2) отстаивание идеи национальной философии (регионалистская версия). Универсализм в принципе отстаивает точку зрения, что подлинная философия — западная философия, а философские проблемы и их решения общезначимы. Однако эта «подлинность» понимается уже через Ортегу. Регионализм в философии, в сущности, акцентирует идею возврата к «своей природе», к анализу национальной реальности и континентальной философии. Дискуссии «универсалистов» и «регионалистов», во многом определили своеобразие латиноамериканского историцистского дискурса. Имеются и два проекта развития философии: С. Рамоса— «перспективизм» и Ф. Ромеро — «профессионализм». Латиноамериканская философия определяется и как «политическая философия» или «философия освобождения». С другой стороны, она развивается как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сеа), как философская антропология, как философия «географического символизма».

Существует и своеобразный инструменталистский подход к западноевропейской философии (Ардао, Ф. Ларройо). Большое место отводится анализу расово-этнических факторов, национальной ментальности, культурно-исторической молодости латиноамериканских стран (Миро

Кесада), проблемам зависимости (Салазар Бонди). Есть и разработки, указывающие на отсутствие должного интереса к собственным проблемам. Можно указать и на точки соприкосновения с западными философами, заявляющими об отсутствии самостоятельности, о подражательности латиноамериканской мысли. Но ее специфику невозможно понять вне социально-исторического контекста. Вот почему анализ культурно-исторических и онтологических аспектов латиноамериканской философии достаточно обстоятелен особенно среди «регионалистов». Первые связаны с двойственностью метисной культуры, ретрационализмом, пониманием Другого, маргинализмом. Особую роль здесь выполняют три культурно-исторические формы жизни: язык, религия и образование.

«Региональная онтология» **Э. Маиса Вальенильи** — своеобразная попытка онтологизации идеи латиноамериканской самобытности, рассмотрение сущности латиноамериканца в онтологических аспектах при опоре на идеи М. Хайдеггера, включение латиноамериканца в историческое время, когда прошлое понимается как «почти отсутствующее присутствие». Это переживание с присущим ему «опытом бытия» лежит в основе исторического существования латиноамериканца. Новый мир связан с фундаментальной его характеристикой — «ожиданием» и превращением его в «бытие-в-новом-мире». Человек Пампы, по утверждению Ортиса, — человек, который одинок и ждет, включает в свою сущность и географию, и онтологический опыт, и культурную метисацию. Эта онтологическая самобытность рассматривается как «всегда еще не бытие» латиноамериканца. «Национальная онтология» Э. Уранга представляет бытие мексиканца как «онтологическое случайное бытие». Бытие креола — реальная онтологическая недостаточность.

Философское самоопределение проходит в борьбе, в длительной дискуссии о сущности и специфике латиноамериканской философии. Последней уделяется пристальное внимание: одни ее увидели в «особенностях испано-американского мышления» — в превалировании эстетического начала, литературного стиля, склонности к импровизации в противовес строгим философским системам Запада (Х. Гаос, А. Ариас, Ф. Миро Кесада), другие — в приверженности к определенным темам обсуждения, в частности «проблемам духа, ценностей и свободы» (Ф. Ромеро), третьи — в оригинальном онтологическом опыте, «мышлении относительно сущности и судьбы латиноамериканского человека» (Э. Вильенилья, С. Рамос, Л. Сеа).

Но до сих пор изучение латиноамериканской мысли в сравнительной перспективе, порождает долговременные споры о том, существует ли «латиноамериканская философия» или более точным обозначением является «философия в Латинской Америке». Двадцатое столетие показывает, что возможно говорить относительно как о первом, так и о втором пути рефлексии. Некоторые области философского исследования пропитаны региональной и космополитической привлекательностью. Среди них — культурная идентичность, феминистская мысль, освободительная философия, маргинальность и марксистская мысль в Латинской Америке. Многие из этих тем глубоко связаны с историческим контекстом латиноамериканской действительности и выступают против канонических западных философских парадигм.

Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание политической, социальной и этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, небезразличная к действитель-

ности. Философия выступает как своеобразный путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. Вот почему она часто страстно-полемическая по своему характеру, с акцентом на различные аспекты общественной жизни и его ценности. Размышления о собственной культуре и человеческой смысложизненной ситуации, углубление в собственную реальность и кардинальные проблемы континента — это неотъемлемая часть латиноамериканской философии.

Закономерно, что тема человека в латиноамериканской философии выливается в обширную и многоплановую проблематику. Позитивисты начала XX в. в Латинской Америке путем психологического описания человека пытались разрешить проблему дуализма «тело—мышление» (Варона, Инхеньерос). Представители неосхоластики (Аморосо Лима) сосредоточили свое внимание на универсальной и вечной сущности человека. Представители витализма (Касо, Васконселос, Фарис, Ромеро) стремились создать новую интерпретацию человеческого. Экзистенциалистски ориентированные латиноамериканские философы (К. Астрада, Феррейра да Сильва) отрицали всякую возможность сущностного определения человека, утверждая, однако, возможность экзистенциалистского гуманизма. Различные течения в философии Латинской Америки разделяют четыре проблемы, которые охватывают тему человека: *онтологическую проблему* человеческих обстоятельств, *метафизическую проблему* сущности человека, *эпистемологическую проблему* его определения и *этико-космологическую проблему* отношения человека с универсумом.

Современная схоластика и позитивизм центром антропологической проблематики делают онтологический вариант темы человека. Марксизму и экзистенциализму характерно негативное отношение к прояснению метафизической проблемы человека. Витализм и спиритуализм реинтерпретируют специфическое содержание человека, что отличает его от универсума. Но во всех интерпретациях присутствуют этнокосмические элементы, связанные с провозглашением новой истинной человеческой эры, а смешение версий определения человека привело к развитию антропологической философии. Представители религиозной философии в этом регионе также стремятся к связи с общественной жизнью региона. Этот факт объясняется и тем, что в латиноамериканском обществе философско-религиозные доктрины (например, неотомизм) являются не чисто философскими, но также конфессиональными и политическими, а теология освобождения — важная часть философии континента.

Хосе Марти-и-Перес и Хосе Инхеньерос

Кубинец **Хосе Марти** (1853—1895) и аргентинец **Хосе Инхеньерос** (1877—1925) оставили глубокий след в сознании латиноамериканцев XX в., касающиеся раздумий, гипотез о сути философии и ее истории. Трактовку Х. Марти сути философии можно представить в виде следующих основных его тезисов: 1) философия экспериментальна, в отличие от поэзии, которая интуитивна; 2) философия — это наука о причинах; 3) природа суть единственный философский источник; 4) человек-наблюдатель суть единственный носитель философии, он же и первое средство познания, и познающий субъект; 5) философия в целом есть синтез трех видов философии: внутрен-

ней, внешней и философии отношений, а также двух родов, представленных физической философией, изучающей материальную часть природы, и метафизической философией, изучающей дух; 6) философское отражение мира, объекта суть не зеркальное («как в холодном зеркале»), а одушевленное; 7) наличие своего философского метода обеспечивает философии целостный анализ мира и человека во всех их проявлениях; 8) философия должна обязательно включать в себя критический дух в качестве средства «отшлифовки и отделки разума», а не в смысле формального его порицания или отбрасывания всех предшествующих идей как анахрониста. Таковы в общих чертах представления Марти о философии и ее предназначении. Свои рассуждения о сути философии он тесно связывал со своими мыслями о мировом историко-философском процессе. А задачу подлинной философии видел в помощи человеку достигнуть постоянной и гармонической связи духа и тела.

Хосе Инхеньерос видит истинную цель философии в формулировании правильных гипотез относительно проблем, находящихся за пределами опыта. Он неоднократно проводит мысль, что «метафизика — это единственный вид философии, который не может превратиться в науку», что в строгом смысле слова понятия философии и метафизики тождественны. Вечность внеопытных проблем является основанием для его утверждения о вечности метафизики, которая, однако, изменяется. В этом случае необходимо постоянное переосмысление ряда прежних ее проблем и гипотез, как и некоторых современных метакосмических, метабиологических и метапсихических тем и догадок. Очищение сознания от ложных проблем, переосмысление реальных проблем метафизики он считал основной целью философского обновления. Достигнуть этого можно лишь благодаря применению правильных методов, прежде всего логико-метафизических, и обновлению философского языка.

Х. Ортега-и-Гассет и латиноамериканская философия

В XX в. Америка принимала немалое число испанцев, искавших признания своим идеям и нового вдохновения. В Америку хлынула и основная волна эмиграции из республиканской Испании во время и после гражданской войны. Далеко не всем удавалось оставить свой след в культуре Нового Света, тем более участвовать в развитии этой культуры. Сейчас в Америке мало вспоминают о приездах (главным образом в Аргентину) видных представителей испанской философской мысли. Вместе с тем сегодня практически всеми признается факт глубокого и устойчивого интереса к философским и социологическим концепциям Хосе Ортеги-и-Гассета и, что более важно, сущностного влияния его идей на формирование идейных ориентаций в среде латиноамериканской либерально-буржуазной интеллигенции, как, впрочем, и на сам процесс формирования региональной культуры.

Нарастающее движение к самоопределению латиноамериканских культур нуждалось в идеологии, в системе концепций, которые отразили бы особенности этого движения и дали бы ему теоретически выверенные ориентиры. Как оказалось, именно философские идеи испанца Ортеги более других европейцев пришлись здесь ко двору. Латиноамериканцы узнали об Ортеге по «Размышлениям о Дон Кихоте». Его эссе выгодно отличались для латиноамериканцев от жестких рационалистических дискурсий позитивистского

типа, ибо больше соответствовали особенностям их восприятия, темперамента, традициям языка и литературы. Обращали на себя внимание актуальность и проблемность, недогматичность философского мышления Ортеги, острая наблюдательность и открытость его для различных идей, готовность вступить в диалог. Здесь с пониманием отнеслись к прагматической компоненте этой философии, постоянно нацеленной на прорыв специализированного философского знания в направлении широкого круга антропологических, культурологических и политологических проблем, на сопряжение теоретико-познавательной функции философии и социологии и цели обслуживания философией и социологией практических движений.

Наконец, латиноамериканцев поражала философская культура Ортеги, его теоретический кругозор. Благодаря ему в Новом Свете знакомятся с трудами крупнейших европейских ученых и мыслителей.

История «прилаживания» концепций Ортеги к процессу формирования послереволюционной идеологии либеральной и в какой-то мере леворадикальной буржуазии в Мексике оборачивалась игнорированием или критическим отбрасыванием ряда концепций, не отвечавших ни реальностям революции, ни ее ожиданиям. В то же время национально-освободительная борьба нуждалась в соответствующих идеях, подтверждающих цели национального возрождения и самоотождествления. Это объясняет пристальный интерес к историологии Ортеги, которая становится базой для теорий «мексиканской сущности» и теорий «латиноамериканского».

Рациовитализм Ортеги отстаивал универсальный принцип философствования, который может быть развернутым в мирочувствование, миропонимание, мировоззрение, познание, оценку мира и в метод жизнетворчества в мире, точно так же и в способ самопознания и самоограничения («спасения») отчужденного бытия. «Я есть я и мое обстоятельство; и если я не спасаю его, то не спасаю и самого себя». Теоретический арсенал философии Ортеги был воспринят и использован в развивающейся здесь философской культуре в трудах известных философов — Октавио Паса, Эмилио Уранги, Леопольдо Сеа и др.

Философия Хосе Гаоса и ибероамериканизм

Во время гражданской войны в Испании усиливается поток эмиграции в страны Латинской Америки. Среди республиканцев, въехавших сюда через Мексику, была большая группа интеллигентов-гуманитариев, в том числе и философов. Для некоторых из них Мексика становится второй родиной, например для ученика Ортеги — **Хосе Гаоса-и-Гонсалеса Попы** (1900 – 1969). Хосе Гаос достойно отплатил долг гостеприимства, сыграв в истории мексиканской философии заметную роль. Гаос штудирует труды французских и немецких философов и знакомит с ними мексиканскую общественность: на протяжении полутора десятилетий в Мехико выходят один за другим сделанные им и им же аннотированные переводы на испанский сочинений Гегеля, Дильтея, Н. Гартмана, Гуссерля, Шелера, Шпрангера, Бергсона и др. Он издает антологию древнегреческих философов и испаноязычной мысли Нового времени.

Скептическое отношение к философскому самоопределению переросло в релятивизм, что объясняет его переход на проблему интимного бытия «я» — «персонизму» — сведению всякого возможного познания реально-

сти, внешней человеку, к конечности человека как индивидуальности. Гаос считает, что философия есть поступок самовыявления, самоописания и самоинтерпретации бытийного существования философа. Все традиционные для истории философии вопросы у него оказываются в тени субъективности созерцающего и размышляющего философа. Гаос ориентировал молодые философские силы Мексики на освоение автохтонного в национальной культуре, на то, чтобы они делали обстоятельства своего существования «темой философии». Он проводит мысль о культурной независимости субконтинента, пытается сломать стереотипные предубеждения мексиканцев относительно так называемого «развивающегося мира» и способствует в налаживании межамериканского философского сотрудничества.

Гарсиа Бакка, эмигрировавший из Испании в Венесуэлу, в философии исследовал проблемы от логики и истории философии до отдельных течений и направлений философской мысли XX в. Он известен как автор трехтомной антологии венесуэльской философской мысли и работы, посвященной сравнительному анализу семи типов (моделей) философствования на примере учений и систем Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта, Канта, Гуссерля и Хайдеггера. Основная идея (близкая неосхоластике, приспособленной к культурно-социальным условиям и требованиям современного мира) — современный человек должен воспринимать науку, технику в некоем божественном обрамлении, формируемом идеями Платона и Божественного Писания. Он дает трактовку человека в экзистенциалистском ключе как бытие-в-мире с опорой на Шелера, Хайдеггера и Сартра. Одновременно им подчеркивается важность рассмотрения человека и как организма метафизического и ментального, носителя религиозных и научных ценностей, субъекта политического и юридического.

Мигель Леон-Портилья: философия нагуа

Мигель Леон-Портилья (р. в 1926) мексиканский антрополог и историк, является одним из наиболее значительных и интересных мыслителей — наиболее известный переводчик с нагуатл (языка ацтеков) и оригинальный исследователь истории и культуры нагуа. Его «Философия нагуа» является важным и ценным исследованием в объяснении вопросов о мировоззрении народов Северной и Южной Америки эпохи до вторжения европейских колонизаторов. Перед читателем раскрывается широкая картина древней и своеобразной культуры народов нагуа, не укладывающаяся в рамки европоцентристского взгляда на историю всемирной философии. Это междисциплинарное исследование: культурологическое, историческое, антропологическое, религиоведческое и историко-философское.

Он выдвигает тезис о возможности существования двух равноправных типов философствования: 1) систематического логико-рационального и 2) несистематического, «литературного» («поэтически-песенного») философствования. Доиспанскую мысль нагуа он считает формой несистематизированной и нерационализированной философии. Особый акцент он делает на ее символический характер, способность быть духовной опорой в жизни не только древнего нагуа, но даже и «сегодняшнего беспокойного человека».

Леон-Портилья придает исключительное значение мифу как источнику философии нагуа, заявляя, что «философия, содержащаяся в мифе

о Солнце, обусловливает все дальнейшее развитие мысли нагуа», а также настаивает на недопустимости отождествления религиозно-мифологического мировоззрения нагуа XV—XVI вв. с философией нагуа в строгом смысле слова. Ибо мифы и верования суть лишь «первый завуалированный ответ на животрепещущую тайну Вселенной». Мысль философская должна иметь: 1) ясное восприятие проблем в самой сущности вещей; 2) обязательное наличие момента сомнения относительно уже достигнутых решений как результата традиции или обычая; 3) постановку вопроса о смысле, ценностях, истине жизни, существовании после смерти, о возможности познания потустороннего мира. По его мнению, философия нагуа отвечает этим требованиям. Он исходит из необходимости целостного подхода к культуре нагуа, воспроизведения всех ее элементов, чтобы получить верное представление об их искусстве, религии, философии; а в самой философии нагуа всех ее составляющих: учения о мире, Боге, человеке, познании, этике и эстетике.

Особенности историко-философского процесса в Латинской Америке

Три известных латиноамериканских философа XX в. — Круз Коста, Л. Сеа, Салазар Бонди заняты проблемой выявления «сущности латиноамериканского мышления», поиском «аутентичной» философии, соотношения латиноамериканской философии с западной. Каждый из трех мыслителей является представителем не латиноамериканской философии вообще, а прежде всего национальной: Л. Сеа — мексиканской, К. Коста — бразильской, С. Бонди — перуанской, что неизбежно нашло свое отражение и в их историко-философских трудах. Все они одновременно выступали от имени и во имя «аутентичной» латиноамериканской философии, но по-своему видели важность собственных философских традиций, а также влияние западной философии и ее традиций на становление и развитие латиноамериканской мысли.

Сеа, Коста и Бонди сдержанно рассуждают о начале философии в Латинской Америке (у ацтеков, инков, майя). Они поддерживают «новое видение» латиноамериканцами своей истории, нового подхода к ней и ее истолкования. Сеа решительно выступает против европоцентристского взгляда на историю философии, согласно которому отдельные народы, в том числе индейцы, не способны к философскому мышлению. Круз Коста отмечает, что богатая духовная культура доколумбовой Америки не нашла своего логического завершения в философской рефлексии и одной из главных причин этого явилась конкиста, которая прервала естественный ход культурно-исторического процесса в этом регионе мира. Салазар Бонди настаивает на необходимости отличать собственно философское мышление от других форм духовной, интеллектуальной деятельности: религиозной, художественной и т. д. Они сходятся в том, что латиноамериканская философия — это во многом продукт ассимиляции идей и учений западноевропейской философии, а основная тенденция ее эволюции проявляется в постепенном достижении Латинской Америкой философской независимости и аутентичности.

Леопольдо Сеа (1912—2004) считает, что конечной целью любой философии является стремление к вечному, универсальному. В этом смысле латиноамериканская философия еще не полностью себя проявила. Основной акцент им делается на раскрытие социального и мировоззренческого содержания различных «проектов» (иберийского, англопуританского, просвети-

тельского и цивилизаторского), через которые и осуществлялось влияние на мышление латиноамериканца.

Феноменология в Латинской Америке

Борьба в Латинской Америке против позитивизма основателями латиноамериканской мысли Хосе Энрике Роди (1872—1917), Хосе Васконселоса (1882—1959), Алехандро Корна (1860—1936), Карлоса Ваз Феррейра (1871—1958), Алехандро Достуа (1849—1945), Энрике Молина (1871—1956) и Антонио Касо (1883—1946) была направлена на отстаивание своей философской свободы в борьбе против экспансии неокантианства и экзистенциально-феноменологического движения, с одной стороны, а с другой, на развитие философии, которая была вполне латиноамериканской. При этом влияние испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета было основательным.

Латиноамериканские мыслители предпочли применять феноменологический метод к различным областям знания. В частности, они имели дело с социокультурными аспектами, литературной критикой, социально-экономическими структурами и юридической аксиологией. Центральной была проблема аксиологии, а философии Николая Гартмана (1882—1950) и Макса Шелера (1874—1928) были чрезвычайно влиятельны. Многие из них первоначально чувствовали склонность к феноменологии, затем дрейфовали с 1970-х гг. к аналитической философии, философии науки и логическому неопозитивизму.

Латиноамериканские авторы в области литературной критики заинтересованы онтологией литературной работы. Этот интерес включает задачу обнаружения и/или строительства латиноамериканской субъективности и идентичности, что реализовалось в исследовании и разработке принципов феноменологической эпистемологии, исходя из размышлений раннего Гуссерля. **Грасуэла Матуро** (р. 1928), например, использует идеи Гуссерля, чтобы достигнуть ее цели — объяснения особенностей латиноамериканской субъективности и сущности латиноамериканской идентичности. Она считала феноменологию лучшей методологией и наиболее соответствующим подходом, дабы распутать характеристику элементов латиноамериканской литературы и литературной критики, как она констатировала в Fenomenologia, creacion и critica: sujeto и mundo en la novela latinoamericana (Феноменология, творчество, и критика: субъект и мир в латиноамериканском романе) (1989). Она также обсуждает взаимодействие латиноамериканского против европейской идентичности. Этот критический подход к латиноамериканской литературе оправдан, потому что, как и в других странах, особенно во Франции, Испании, Германии и Италии, литературное произведение искусства используется, чтобы показать эстетические, этические или метафизические философские интуиции и озабоченности.

Среди значимых мыслителей-феноменологов отметим в Аргентине Карлоса Астраду, Артуро Камбоурса Окампо, Расла Кастагнино, Карлоса Коссио, Грасуэлу Матуро и других. **Карлос Астрада** (1894—1970) обучался в духе неокантианства у Шелера, Гуссерля, Хайдеггера во Фрейбурге. Он сначала ориентировал свою работу к экзистенциальной феноменологии (1936), но позже возвратился к Канту и передвигался к Марксу и Гегелю (1967). Астрада интерпретировал подлинную экзистенциальную свободу больше как социальную, чем как индивидуальную свободу. **Артуро Камбоурс**

Окампо применил феноменологический метод к литературному творчеству в книге Lenguaje и creacion: notas para una fenomenologia del estilo literario (Язык и творчество: Примечания к феноменологии литературного стиля, 1970). Он показал полноценность феноменологического метода для изучения языка литературы в Literatura и estilo: notas para una estetica del escritor и su experiencia fenomenologica (Литература и Стиль: Примечания к эстетическому автора и его феноменологического опыта, 1985). **Расл Кастагнино** — литературный критик с феноменологической ориентацией. Он — член литературного феноменологического движения, имеющего много последователей в Латинской Америке. Стал известным после работы El analisis literario: introduccion metodologica a una estilistica integral (Литературный Анализ: методологическое введение к интегральной стилистике, 1953).

В Бразилии среди мыслителей этого направления можно выделить Кресо Коимбра, Хулио Фрагата, Альфреда Н. Нето. Кресо Коимбра интересовался латиноамериканской идентичностью и применил феноменологию к проблемам культуры в работе Fenomenologia da cultura brasileira (Феноменология бразильской культуры, 1972). Хулио Фрагата был последователем Гуссерля и попытался устанавливать Гуссерлианскую феноменологию как основание всего философского предприятия, что иллюстрируется в Fenomenologia Husserl como fundamento da filosofia (Феноменология Гуссерля как основа философии, 1959). Альфредо Наффа Нето (1947) успешно применил феноменологический метод к исторической ситуации последних диктатур Бразилии (1985). Колумбиец Данило Крус Велес под влиянием Шелера и Хайдеггера разрабатывал проблемы философии культуры и философской антропологии. В Коста-Рике Хелио Гайярдо (р. 1942) осуществил феноменологический анализ, чтобы понять латиноамериканские социальные проблемы. Его перу принадлежит известная книга: 500 anos: fenomenologia del mestizo: violencia и resistencia (500 лет: феноменология метиса: насилие и сопротивление, 1993). Чилиец Марио Кьюдад испытал влияние Анри Бергсона и был бескомпромиссным противником логического позитивизма. Его работа: Bergson и Husserl: diversidad en la coincidencia (Бергсон и Гуссерль: разнообразие в совпадении, 1960) показала интерес к феноменологии Гуссерля и пробовала находить точки совпадения с философией жизни Бергсона.

В Мексике **Антонио Касо** (1883 — 1946) стал известным через ряд лекций, в которых он остановил волну позитивизма в то время. Он представил новые философские течения, подчеркивая философию Бергсона и Гуссерля. Он работал на развитие его собственной мысли, вдохновленной его интуициями относительно сущности и существования. Он исходит из плюралистической концепции действительности и его интерпретации философии как своего рода синтеза отражений относительно природы и культуры. Для Касо философия — интегрирующая супернаука, в которой согласуются существование и мысль. **Самуэль Рамос** (1897 — 1959), ученик Антонио Касо, испытал влияние Ортеги-и-Гассета и Шелера. Он был обеспокоен проблемами человечества вообще и делает попытку доказательства возможности свободы и индивидуальности, преодолевая всяческие условия зависимости от обстоятельств цивилизации.

Перуанец **Франциско Миру Кесада** (р. 1918) экстенсивно писал в областях феноменологии логики и философии науки (1941), обе из которых он считал достаточно строгими, чтобы решить проблемы человечества. Он никогда не отказывался от озабоченности проблемами человечества в эти-

чески-политической сфере. Идеи его соотечественника Хосе Тамайо Эррера раскрываются в Fenomenologia de la creacion poetica (Феноменология поэтического творчества, 1963). В Пуэрто-Рико **Чарльз Росари** исследовал поэзию и философию, применил знание феноменологической философии к современному пуэрториканскому обществу (1965), к поиску идентичности пуэрториканской с испанскими и англо-саксонскими культурами, обе из которых основаны на экономической и политической власти США и потребности вновь подтвердить отличие пуэрториканской культурной идентичности через литературу и философскую мысль. Росарио использует феноменологический метод, который описывает социальные, моральные, литературные и другие явления, чтобы объяснить травмирующее изменение от сельскохозяйственного общества до индустриального. Изменение произвело кризис у пуэрториканцев в восприятии их собственной идентичности, особенно по сравнению с другими латиноамериканскими странами.

Хуан Ямбиас де Азеведо (1907 — 1972) основал юридическую аксиологию на феноменологии Шелера, Гартмана и Гуссерля, чтобы установить действительность прав как объективной ценности, независимой от любого субъективного суждения. Он объяснил (1940) скучную феноменологию действий совести, которая позволяет обоснование объекта закона. Исследование сущности объекта закона тянуло его, после Николая Гартмана, к идентификации сомнительного (aporetics) закона. Наиболее важный аспект этого противоречия — отношение между содержанием закона и ценностями. В дополнение к любому субъективному измерению суждения ценностей Азеведо отклонял любой релятивизм относительно субъективного измерения этого. После Шелера он утверждает, что высшая ценность — человек, который есть окончательная основа закона, ценностей правосудия и равенства. В Венесуэле **Эрнесто Маис Вальенилья** (р. 1925) написал несколько работ, интерпретирующих и детально объясняющих работы Дильтея, Гуссерля и Хайдеггера (1956; 1960) через анализ сознания. Его тезис был основан на концепции темпоральности, которая начинается с ничто. Главная часть его работы посвящена сравнению и противопоставлению концепций Хайдеггера и Маркса.

Марксистская философия в Латинской Америке обладает давними традициями и имеет политическое, экономическое, социальное и этическое измерения. В 1846 г. Эстебан Эчеверриа написал «Догму социалиста», однако в то время не было никакого понимания о сути социалистического строительства. Хуан Б. Хусто (Justo) перевел «Капитал» в 1895 г. и организовал Международную Социалистическую Партию в Аргентине в 1896 г. Рикардо Флорес Магон представлял анархистское утопическое мышление и Либеральный Братский Союз (1906). Среди первых марксистов был Луис Эмилио Рекабаррен, основатель Социалистической рабочей партии Чили (1912) и Коммунистической партии (1922). Хулио Антонио Мейя основал Коммунистическую Партию Кубы в 1925 г. Карлос Мариатеги интегрировал идеи Маркса в тезисы, извлеченные из витализма Бергсона и из мистико-политической мысли Сореля, в 1928 г. он публикует «Семь очерков о режиме интерпретации Перуанской действительности». Был заклеймен как «реформистский популист» процветающей в свое время сталинистской партией в Перу.

Кубинская революция 1959 г. способствовала распространению влияния марксистской мысли на весь континент. Эрнесто Че Гевара и Фидель Кастро становятся лидерами левого движения на континенте. Че Гевара выражает ту же позицию, что Антонио Касо в начале столетия. Карлос Астрада про-

делал сложную эволюцию от хайдеггерианства к гегельянской онтологии, а затем к марксизму. Алонсо Санчес Васкес публикует классическую работу «Философия практики» в 1967 г.; позже он критиковал альтюссерианцев, которые имели большое влияние в семидесятых через работу Марта Харнеккера (Martha Harnecker). В 1979 г. Никарагуанская революция вызывала новый теоретический импульс и глубокое обновление политической философии, что намного превышало популярные националистические позиции, о чем написал Орландо Нуньес. Работа Боливара Эчеверриа, и Карлоса Варгаса, директора журнала Dialectics (Puebla) в Мексике, Нуньеса Тенорио в Венесуэле, Антонио Гарсиа и альтюссерианца Луиса Энрике Ороско в Колумбии, а также три тома комментариев на «Капитал» Маркса, как и работы Рауля Форнета-Бетанкура, опубликованные на немецком, в настоящее время составляют базу марксистской мысли в Латинской Америке.

Марксистская философия была и, наиболее вероятно, продолжит быть существенной в латиноамериканской философии, частично из-за продолжающихся проблем экономического, политического и социального характера на континенте, так же как и веры, что марксистская теория более точно описывает действительность. Несмотря на крах Советского Союза и принятие маоизма в Китае, для многих Кубинская Революция (1959) все еще идеализируется, потому что ей продолжает угрожать США. Перуанец марксистской ориентации Хосе Карлос Мариатеги был мыслителем, чьи работы вызвали интернациональный интерес и уважение.

В настоящее время одним из кандидатов на трон, конечно, не самый сильный, но все еще существенный, является «постмарксизм». Огромные преобразования капиталистического общества с 1970-х гг., объединенных с распадом Советского Союза и «народных демократий» Восточной Европы, подаются как «кризис марксизма» и потребности его радикальной перестройки. Одно из самых честолюбивых предложений в этом отношении — постмарксизм, задуманный как синтез теоретического наследства Карла Маркса с некоторыми из самых ценных вкладов интеллектуальных традиций и дисциплин, чуждых марксистскому социализму. Работа Эрнесто Лакло составляет один из самых важных вкладов в развитие постмарксистской мысли. Лакло и Шанталь Муфф предлагают ряд подобных новаций в предисловии к испанскому выпуску «Гегемонии и социалистической стратегии: к радикальной демократической политике» (Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1985; Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso). С этого времени они были в центре ряда дебатов, одновременно теоретических и политических. Тезисы вызвали определенную агитацию среди некоторых латиноамериканских академических кругов — особенно в Аргентине, Чили и Мексике. Теоретики-марксисты рассматривали возникающие противоречия, в результате большинство младшего поколения социологов игнорируют социальные и политические теории Карла Маркса, и принимают как интеллектуальную моду постмарксизм. После падения Берлинской стены интеллектуальные дебаты в Латинской Америке вытеснялись скучным монологом, созданным главным образом в неолиберальных терминах. В этом отношении обмену идеями могло способствовать серьезное обсуждение постмарксистской перспективы, которое долгое время отсутствовало.

Работы Лакло привлекали обильными ссылками на Виттенштейна, Лакана и Деррида, что особенно важно было для специалистов в лингвистике, семиотике, психоанализе и философии. В своих работах Лакло и Муфф

предпринимали усилие показать природу, теоретическое и практическое содержание основополагающей программы постмарксизма. Она состояла в ниспровержении категорий классического марксизма и особенное влияние «гегемонии» как новой теоретической категории. В интерпретации Лакло понятие гегемонии абсолютно фундаментально для понимания конституции социального. Особенно обсуждается постмарксистская концепция не-грамшианского понимания гегемонии. Гегемония в теоретической модели Лакло и Муфф — это концептуальный инструмент, который разрешает реконструкцию изображения общества вне иллюзорной фрагментации социального так, чтобы дискурс, касаясь общества, мог быть понятным. Однако понятие гегемонии, достигнутое ими, должно быть найдено с другой стороны границ марксизма как социальной теории. Согласно Лакло и Муфф понятие гегемонии вовлекает не что иное, как «логику социального», которая несовместима с центральными теоретическими категориями марксистской теории.

Любопытно то, что Лакло и Муфф осуждали неизлечимые «ошибки» марксизма более категорично, чем в энциклике Иоанна Павла II Centesimus Annus, в которой консервативный римский папа признает (что наши авторы не делают!) «семена правды», содержащиеся в этой теории. Напротив, они ближе Лешеку Колаковскому, который утверждает, что марксизм был «самой большой фантазией нашего столетия», что теория его «в строгом смысле не имела смысла, и в естественном смысле, банальность». Поданный таким образом, постмарксизм — это, возможно, другое название для своего рода неоконсерватизма.

По мнению Лакло и Муфф, будущее разнообразие марксистских дискурсов может быть только его растворением в священной реке радикализированной демократии, «завещая некоторые из их понятий, преобразовывая или отказываясь от других, и растворяя их непосредственно в бесконечной межсмысловой структуре эмансипаторного дискурса». Если история всех обществ — история классовой борьбы, то тезис, продвигаемый ими, — это признание того, что «противоречие между производительными силами и производственными отношениями — противоречие без антагонизма», в то время как «классовая борьба, для его части, является антагонизмом без противоречия». Авторы вводят понятие «подчинения», ссылаясь на противоречивую природу социальной жизни, когда они исследуют условия, при которых подчинение «становится отношением притеснения, и таким образом составляет непосредственно часть антагонизма». В то же самое время можно подчеркнуть бесспорное сходство между аргументом Лакло и Муфф, утверждениями американской функционалистской социологии 1950-х гг. по социальной стратификации и концепциями Талкотта Парсонса относительно «социальной системы».

Латиноамериканские теоретики считают, что постмарксисты должны в действительности назвать себя «эксмарксистами» (Post-Marxism without apologies. New Left Review 166, 1987, November – December). Даже эпистемологический статус постмарксизма сведен ими к банальному факту: граница между марксизмом и постмарксизмом установлена чисто хронологически. После распада марксизма, отождествляемого Лакло с распадом СССР и народными демократиям Восточной Европы, он уверяет, что не отклонял марксизм. Произошло нечто другое: «поскольку марксизм распался, я полагаю, что я держусь за лучшие его фрагменты».

Аналитическая философия в Латинской Америке

В Латинской Америке философский анализ изображался как интеллектуальная революция. Привлеченные лингвистической «суровостью» аналитической философии, некоторые сторонники утверждают, что это — единственный способ делать «реальную философию». Общепризнанная цель его состояла в том, чтобы заменить невразумительность и обскурантизм схоластического и метафизического жаргона, воспринятого как типичное для многого из латиноамериканской философии, на ясность и суровость математического и научного дискурса. Появление около середины 1940-х гг. аналитической философии вначале было встречено с небольшим интересом из-за нехватки переводов классиков, культурных препятствий и оппозиции со стороны традиционных философских дискурсов. До 1945 г. только две работы по анализу были доступны на испанском: Этика (Moore, 1912) и Проблемы Философии (Russell, 1912), которые были изданы в Буэнос-Айресе в 1929 г., с португальским изданием последнего в Сан Пауло в 1939 г. С 1945 г. поток переводов увеличился. Начались появляться работы таких философов как Витгенштейн, Карнап, Айер. Другая причина для введения анализа — недостаток понимания в Латинской Америке современных логических методов, важных в аналитической работе.

Препятствовали росту анализа Х. Гаос и другие испанские беженцы, которые принесли ясно сформулированные формы экзистенциализма и феноменологии. Были и мыслители, критически относящиеся к логическому позитивизму, включая А. Касо (1939; 1941) и Фрондиси (1945). Некоторая ранняя поддержка анализу была оказана через персональные контакты с посещением ученых, типа Куайна, Стросона и фон Вригта, и от местных философов, которые имели прямое знакомство с логическим позитивизмом. Только в 1950-х гг. анализ начал процветать, особенно в Мексике и Аргентине. В Мексике, самое раннее обсуждение анализа может быть найдено в работах Касо (1939; 1941). Как противник позитивизма XIX в., он сформулировал феноменалистский критический анализ, который назвал неопозитивизмом. Философский анализ остался табу, пока в его защиту не выступил Молина Флорес (1954). Однако, потребовалось шесть лет для Centro de Estudios Filosoficos, переименованного в 1964 г. Instituto de Investigaciones Filosoficas, чтобы издать переводы Мура, Карнапа и Айера. К 1960-м гг. многие препятствия были преодолены, что и стимулировало значительную философскую деятельность, главным образом в Мексике и Аргентине.

Широко понятый философский анализ — собрание методов для раскрытия предположений, неявных значений и логических значений утверждений на философском, научном, или обычном языке. Некоторые латиноамериканские современники, типа Рабосси (Rabossi, 1977), изобразили анализ как набор обычных предприятий, отношение предостережения к метафизике, спрос на логическую суровость и концептуальную ясность, интерес к научным и лингвистическим проблемам. Другие, типа Сальмерина (Salmeryn, 1992) полагали, что это было коллективной задачей философской реконструкции, которая оставляет небольшое место для местных или персональных особенностей и способствует международной жизни и более легкой коммуникации. Аналитики искали поддержки в работах классиков этого движения — Фреге, Рассела, Мура и Венского кружка.

Не способствовали распространению философии анализа связи его с логическим позитивизмом. Антипозитивистская философия возникла в Латинской Америке в ответ на господство закрытых позитивистских систем исторического развития. Аргентина, Мексика и Уругвай были центрами антипозитивистского теоретизирования. Философы типа мексиканцев Антонио Касо и Хосе Васконселоса, и два поколения позже Леопольдо Сеа в Мексике, Алехандро Корна в Аргентине и уругвайца Карлоса Ваз Феррейра атаковали позитивизм Конта, также как детерминированные формы научного марксизма, утилитаризм и социальный дарвинизм Спенсера с целью отстоять творческую свободу и духовные ценности. Правда, большинство антипозитивистов полностью не избегали доктрин, которые они критиковали. Их философия может быть охарактеризована как форма модернизма, хотя и включает элементы традиционализма, и имеет метафизические, моральные и политические измерения, глубинную психологию, социологию знания и социальную философию. Антипозитивизм основан на всесторонней интерпретации опыта, который охватывает явления типа творческой свободы, предварительного и экспериментального размышления, имагинативной координации и благотворительной любви. Ими отстаивалась дуалистическая философия опыта, как непреодолимая полярность в человеческом опыте и затем описывались и предписывались непрерывная борьба свободной стороны жизни, чтобы преобладать над силами потребности, системы, абстракции и эгоизма. Латиноамериканские философы отстаивают творческую свободу, эстетический синтез, незаинтересованное обязательство к идеалам, милосердию. Антипозитивисты разделяют обязательство к расширенному эмпиризму, который постигает все аспекты человеческого опыта, включая и те, которые, кажется, не поддаются методам естественной науки. Леопольдо Сеа (Позитивизм в Мексике, 1968) применил социологию знания Карла Маннхейма к позитивизму как идеологии.

С возрастающим переводом работ аналитиков и увеличением интереса, сердцевиной аналитической работы становится журнал Critica. Revista hispanoamericana de filosofia под редакцией Виллоро, Сальмерина и Росси (Villoro, Salmeryn и Rossi). Заметим, что редакторы обучались феноменологии под руководством Гаоса, но затем перешли к анализу в течение двадцатилетнего периода. Политика журнала должна была показать критическое отношение к метафизической спекуляции, традиционным философским системам и проблемам, Weltanschauung философии и культурные или антропологические отражения латиноамериканских культур. Редакторы выражали предпочтение объяснениям, поддающимся проверке, описанию и анализу, связи философии с методологическими и научными проблемами в физических или социальных науках, которые требовали суровости, точности и ясности вместо красноречия или литературной элегантности.

К 1980-м гг., несмотря на политическую оппозицию, создается международный форум для обсуждения аналитических философских проблем. Это привлекло несколько философов и ученых с различными философскими интересами, среди них Марио Бунге (Аргентина и Канада), Гектор-Нери Кастанеда (Гватемала и США) и Франциско Миру Кесада (Перу). Были основаны несколько важных журналов, типа «Analisis filosofico» (Философский анализ), «Revista latinoamericana de filosofia» (Латиноамериканский Журнал философии) (Аргентина), «Critica. Revista hispanoamericana de filosofia» (Критика. Журнал Испаноамериканской философии. Мексика), «Manuscrito» (Брази-

лия) и «Dialogs» (Пуэрто-Рико). В течение 1970-х и 1980-х гг. анализ стал признанным течением и появилось поколение ставших затем известными аналитиками — Трехо (Trejo, 1977), Маргайн (Margain, 1978) и Оливе (Olive, 1985). Возрастающий интерес к аналитической философии поддерживался и работами ученых, создающих этот анализ, типа Бунге (1980) и Молинеса (1982), также как Кастанедой, Коффа, Грасиа и Сосой.

Одним из первых аргентинских философов, который идентифицирован с философией анализа, был **Марио Бунге** (р. 1919) (Mario Bunge). Был редактором недолго существовавшего журнала «Minerva: Revista continental de filosofia» (Минерва: Континентальный Журнал философии, 1944—1945), первого латиноамериканского журнала, посвященного исключительно философии. При выборе открытого, плюралистического подхода, журнал издал несколько ранних обсуждений по логическому позитивизму, включая Линдеманна (Венский кружок и Критическая Философия, 1944).

В 1945 г. члены Grupo Argentino de la Academia Internacional de la Historia y Filosofia de la Ciencia начали встречаться периодически, чтобы исследовать работы Рассела и Мура. К 1952 г. число философов, заинтересованных анализом, стало достаточно большим, и Бунге была основана Circulo Filosyfico de Buenos Aires, первая кафедра, на которой и был обсужден им анализ причинной связи (1959). В 1956 г. Agrupacion Rioplatense de Logica y Filosofia Cientifica был основан как форум для аргентинских и уругвайских философов и ученых, заинтересованных в логике и философии науки. Больший интерес и специализация привела в 1957 г. к формированию двух групп. Одна, во главе с Гиойя (Gioja), новым директором Instituto Filosofia del Derecho y Sociologia в Университете Буэнос-Айреса, сосредоточилась на проблемах философии права, этики, общества и политики. Институт и стал местом встречи с философами подобно Стросону, фон Вригту, Кастанеде и более молодых аргентинских философов права с аналитической ориентацией, среди них Кэрри (Carriy, 1965; 1970) и Рабосси (Rabossi, 1977). Институт также поддержал «Notas filosofia del derecho» (Примечания относительно Юридической Философии, 1964—1969), журнал, который издал эссе с аналитической ориентацией. Другая, более неофициальная группа, была заинтересована проблемами, связанными с философией науки, логики и языка. Во главе нее стояли Климовский и Гарсиа, которые присоединились к Бунге еще в 1957 г. в Университете Буэнос-Айреса. Из этой группы Симпсон (Simpson) издал «Formas logicas, realidad y significado» (Логические Формы, Действительность и Значение, 1964), одну из самых ранних книг на испанском, которая имела дело с такими философами, как Рассел и Фреге. Между 1966 и 1983 гг. политическая борьба внутри страны свернула аргентинскую интеллектуальную жизнь и многие, включая несколько аналитических философов, оказались в изгнании — некоторые постоянно (Бунге уехал в Канаду, Коффа и Гомес в США).

В Бразилии реакция против позитивизма XIX в. сказалась на внимании к марксизму и экзистенциализму за счет философии науки и логики. Однако в Сан Пауло появились две из самых ранних работ по формальной логике в Латинской Америке: **Феррейра да Сильва** «Основы Математической Логики» (1940) и Куайна «Значение современной логики» (1944). Присутствие Куайна в Университете Сан Пауло в начале 1940-х гг. помогло сделать формальную логику частью учебного плана философии и позволило Гранжеру, французскому философу науки, преподавать логику и философию науки

там с 1947 г. Однако военный переворот 1964 г. инициировал чистку прогрессивных элементов в Университете Сан Пауло, устранил логический и философский анализ из учебного плана. Философы оказались без средств к существованию или средств распространения их знания до конца 1970-х гг., когда J.P. Monteiro, специалист по Юму и современной эпистемологии, основал Ciencia e Filosofia (1979—1986), междисциплинарный журнал, который издал некоторые аналитические работы. В 1975 г. логик П. Перейра основал Центр логики, эпистемологии истории науки в университете Кампинас. Этот новый центр привлек многих философов, заинтересованных анализом, среди них — специалист в ненормативной логике да Коста, а также Даскаль. Они начали издавать журнал Manuscrito в 1977 г.

В Перу важны две фигуры: Салазар Бонди, который умер молодым, и Миро Кесада — члены редакционного правления Critica. Revista hispanoamericana de filosofia (Критика. Журнал испано-американской философии). Эссе Салазара Бонди были изданы в Para una filosofia del valor (К Философии ценности, 1971), книге по анализу языка ценностей, в которой он смешивает логический позитивизм и критический идеализм, чтобы формировать нормативную аксиологию. Миро Кесада, знающий недостатки традиционных видов логики и науки, нашел, что формальный логический и концептуальный анализ обеспечивает и критическое отношение, и новую методологию, поскольку они изучают основы философии, или метатеорию: «теория теорий ... предмет охватывает изучение принципов, анализ точек отступления, и возможностей получения последствий их фундаментальных предположений» (1963).

В Чили, где феноменализм и неотомизм были популярны, перевод Ривано Айера (1926) и работы Шталя (Stahl) по формальной логике (1956; 1964) обеспечили теоретическую основу для более поздних работ таким философам, как Торетти (Torretti 1967), который изучал Канта и позже (1983) проблемы истории науки, и Гомес-Лобо (Gomez-Lobo 1989), который перевел Фреге и применил методы анализа к древней философии.

В Венесуэле — Нуко (Nuco) пришел к анализу после интереса к современной семантике. Полемический автор, его Sentido de la filosofi contemporanea (Направления в Современной Философии, 1965) дает общее представление современной философии, особенно логического эмпиризма и аналитической философии. В других странах Латинской Америки аналитическая философия не прижилась. Однако широкое распространение журналов и книг по анализу и большое количество международных конгрессов и посещение философов дает возможность анализу стать межконтинентальным. Помощь в распространении оказали те, кто мигрировал в США и Канаду, типа Фрондиси, Бунге, Кастанеда, Гомес, Гомес-Лобо, Торетти, Соса и Грасиа. Из них некоторые, подобно Кастанеда и Соса, идентифицируют себя с англоговорящей традицией; другие, подобно Фрондиси, с Латинской Америкой. Есть и такие, подобно Грасиа, которые преуспели в соединении двух континентов.

Экзистенциалистская мысль в Латинской Америке

В Латинской Америке концепции Хосе Ортеги-и-Гассета были очень влиятельны. Наиболее эффективным аспектом философии Ортеги был его тезис, что люди не имеют природы, а только историю. Эта концепция поощряла латиноамериканских мыслителей создавать их собственную ори-

гинальную мысль об их конкретных исторических обстоятельствах, т. е. уникальном в исторической конкретности бытии, и с этого общего представления уже пытаться строить метафизическую теорию философии истории Латинской Америки.

На латиноамериканский экзистенциализм глубоко повлияли М. Шелер, Н. Гартман и экзистенциальный анализ М. Хайдеггера. Феноменологическая методология в интерпретации истории как культуры в соответствии с анализом диалектической структуры истории была применена к действительности, что и объясняет сплав феноменологии и экзистенциализма в работах латиноамериканских философов Этот подход выступает против всех возможных восприятий чистых сущностей, которые могли бы предшествовать существованию. Все латиноамериканские феноменологически-экзистенциалистские философские усилия — борьба между анализом и интерпретацией европейских школ и поиск исторической реализации автономного латиноамериканского бытия.

Центром экзистенциалистской мысли оказываются философские рассуждения вокруг конкретного человеческого существования, сосредоточивающегося на живом опыте, или переживании (Erlebnisse), и подчеркивание свободы выбора и последующей ответственности человека за него, или etre-en-soi. Утверждение, данное Ж.-П. Сартром, что человек осужден, чтобы быть свободным, подразумевает потребность «обязательства» к собственному проекту жизни. Из-за этих принципов многие экзистенциалисты выбрали литературу как транспортное средство, через которое они могли бы лучше выражать поиск подлинной самости.

В Латинской Америке экзистенциалистский поиск подлинности был подобен поискам подлинной национальной идентичности. Определенные примеры могут быть найдены в Пуэрто-Рико, со специальной политической ситуацией и непрерывной интеллектуальной борьбой, чтобы защитить пуэрториканскую и латиноамериканскую культуру в развитии ее как испанской культуры против колониальной и империалистической североамериканской культуры. Экзистенциалистское видение и человечества, и жизни было характерно для авторов типа Эдельмира Гонсалес Мальдональдо (р. 1923) и Эмилио Диас Валкарсель (р. 1929).

Гонсалес Мальдональдо (Gonzalez Maldonado) — известный и уважаемый автор, литературная работа которого включает: «Кризис» (1973) — попытку выразить концепцию и экзистенциалистское чувство муки; «Одиночество» (Soledumbre, 1976) — преднамеренное использование древнего слова, означающего, и одиночество и отдаленность, невозможность связи между людьми, отчуждение, которое происходит с потерей самости и идентичности; и «Галлюцинации» (Alucinaciones, 1981), где автор ищет решение метафизической муки в царстве великолепной фантазии.

Эмилио Диас Валкарсель (Emilio Diaz Valcarcel) чувствовал глубокое обязательство к своей стране и проблематичному будущему. Он полагал, что решение должно начаться со строительства самости латиноамериканца, поскольку авторы часто находятся в промежутке между культурной и национальной идентичностью, и политической идентичностью. Его наиболее важный роман с поразительным названием «Представления в марте месяце» (Figuraciones en el mes de marzo, 1972) занимает место рядом с работами Гарсиа Маркеса, Фуэнтеса и Варгаса Льоса. В этом романе протагонист, маска непосредственно для автора, борется с двумя из наиболее существенных

экзистенциалистских концепций: свободой и подлинностью. Он неспособен к выполнению задачи строительства себя и во власти чувств одиночества и бессилия перед лицом его существования входит в царство странной и часто пугающей фантазии, в которой он преследуется чем-то чудовищным, причудливым и ужасным. Он пробует поддерживать связи, которые связывают его со страной и семьей, но конфликт между мечтами, патриотизмом, любовью и потребностью письма ведет его к фантасмагорической фантазии, пародии литературы, и солипсизму. В этом пункте, его работа падает в экзистенциалистскую пропасть ничто.

Аргентинский мыслитель **Карлос Астрада** (Carlos Astrada, 1894—1970) использовал онтологию Хайдеггера как отправную точку своей деятельности. Астрада (1942) интересовался некоторыми структурами, которые полностью не были развиты в работе Хайдеггера: конкретный состав «Dasein» (being-here) и отношения «Dasein» к вещам, перед перемещением к марксистской диалектике в конце жизни. Аргентинец **Хорхе Касарес** (Jorge Casares) в работе «О сущности человека» (Sobre la esencia del hombre, 1979) подчеркнул фундаментальные пункты в хайдеггерианской метафизике: потерю бытия как доминирующей мысли и потерю людьми их сущности. Профессор **Висенте Фатоне** (Vicente Fatone, 1903—1962) интересовался главным образом мистическим опытом и философской мыслью в Индии. Он сосредоточился на теме свободы, которую он интерпретировал с различных экзистенциалистских точек зрения (1952; 1972). Фатоне утверждал: «я — только моя свобода; но я — не моя свобода, потому что я — не существует: я должен быть». Для него человечество не свободно, но создает собственную свободу, потому что свобода — не собственность человека. Это — состояние, на основании которого человек становится человеком, а женщина становится женщиной. К концу жизни он снова принялся за тему мистицизма.

Исмаэль Куилес (Ismael Quiles. Аргентина) — профессор философии в Университете Буэнос-Айреса, иезуитский священник, редактировал журнал «Наука и Вера» (Ciencia y fe, 1944—1964). Его мысль известна как философия настойчивости. Он не был строгим экзистенциалистом и воспользовался преимуществом некоторых хайдеггерианских концепций, показанных в «Бытии и Времени» (1927) в его метафизической самости, в которой люди представлены через знание мира (be-in), других (be-with) и Бога как абсолютной трансценденции всего конечного.

Аргентинец **Анибал Санчес Реулет** (Anibal Sanchez Reulet, 1910—1998) — писал экстенсивно о Гуссерле и Н. Гартмане. Отчасти воспринял влияние Ромеро и Ортеги. Он был заинтересован стремлением к трансценденции в человеческом существовании как подтверждению свободы через объективные суждения ценности. Для Реулета эта трансцендентность становится вопросом превосхождения исторических условий, которые определяют конечность существования. Он автор Современной латиноамериканской философии (Contemporary Latin-american philosophy. Mexico, 1954).

Мигель Ангел Вирасоро (Miguel Angel Virasoro, 1900—1966) испытал влияние Гегеля и позже Хайдеггера. Его творчество было неким синтезом экзистенциализма с гегельянской диалектикой (1957), а отправной точкой — интуиция конечности в конкретности существования. **Герд Борхейм** (*Gerd A.* Bornheim. Бразилия) не очень известен. В работе Sartre: metafisica e existencialismo (*Сартр*. Метафизика и экзистенциализм, 1971) имел дело с проблемами онтологического характера и, в некоторой степени, вновь под-

твердил гегельянскую онтологию. Он показал глубокое понимание в обнаружении метафизического аспекта мысли Сартра.

Бразильянец **Еуриало Каннабрава** (Euryalo Cannabrava, 1908—1991), подобно многим другим латиноамериканским мыслителям, был привлечен феноменологически-экзистенциалистским движением, но дрейфовал к логическому неопозитивизму через интерес к философии языка и попыткой свести философию к методу. Его наиболее важные экзистенциальные работы были: «Декарт и Бергсон» (Descartes e Bergson, 1938) и «Шесть тем современного духа» (Seis temas espirito moderno, 1941). В работе «Декарт и Бергсон» он попытался превзойти рационализм и витализм. В 1956 г. он издал «Элементы философской методологии» (Elementos metodologia filosofica), в которой он показал его увеличивающееся расстояние от Хайдеггера.

На Адольфо Менендеса и Самарру (Adolfo Menendez y Samara, 1908—1954. Мексика) глубоко повлиял Хайдеггер и решение им вопросов бытия. В молодости он написал «Два эссе о Хайдеггере» (Dos ensayos sobre Heidegger, 1939), в которых демонстрирует озабоченность онтологией. Его ранняя смерть не позволила метафизическо-экзистенциалистскому аспекту его работы развиться полностью.

Хосе Романо Мукос (Jose Romano Mucoz. Мексика) был одним из первых распространителей Ортегианской мысли в Испанской Америке. Его основная забота была — обнаружить ответы на вопросы тех, кто больше заинтересован мудростью, чем наукой, типа: Кто — мы? Какую роль мы играем в мире? Какова наша судьба? Эти вопросы привели его в область этики, которая стала его главной сферой под влиянием М. Шелера и Н. Гартмана. Его книга «К Экзистенциальной Философии: край ничто, смерть и метафизическая тошнота» (Hacia una filosofia existencial: al margen de la nada, de la muerte y de la nausea metafisica, 1953) имела строго экзистенциалистскую перспективу.

Перуанец **Луис Филипо Аларко** (Luis Felipe Alarco) был учеником Алехандро Дестуа (1849—1945). Дестуа (1967) защищал философию творческой свободы, в которой свобода является основанием всех социальных и моральных ценностей. Аларко был инициатором и катализатором философского движения в Перу. Преимущественно интересовался творчеством Н. Гартмана, которое, по его мнению, помогало в преодолении пропедевтического характера Хайдеггерианского феноменологического анализа. Его три наиболее представительных работы — «Николай Гартман и идея метафизики» (Nicolai Hartmann y la idea de la metafisica, 1943), «Уроки по метафизике» (Lecciones Metafisica, 1947) и «Эссе о первой философии» (Ensayos filosofia prima, 1951).

Альберто Вагнер Рейна (Alberto Wagner Reyna, Перу) учился в Берлине с Николаем Гартманом и в Фрейбурге с Хайдеггером. Его первая работа посвящена Хайдеггеру. Позже, в приближении к Габриэлю Марселю (1889—1973), он стал интересоваться экзистенциалистскими темами, включая приоритет существования по отношению к сущности. Он был одним из первых распространителей идей Хайдеггера в Испанской Америке, и сосредоточил внимание на типично Хайдеггерианских темах — типа смерти и заботы. Он попытался демонстрировать, что экзистенциальный анализ хотел разъяснять, что темпоральность является онтологическим условием человеческого бытия.

Венесуэлец **Эрнесто Маис Вальенилья** (Ernesto Mayz Vallenilla, р. 1925) — является феноменологом, который имеет дело с экзистенциалистской мыс-

лью (1966), на которого повлияли Дильтей и Хайдеггер. Одна из тем, которая интересовала его больше всего, — технология как средство преодоления конечности. Для него технология имеет онтологическую основу в полезности, одном из компонентов существования согласно Хайдеггеру, но также и в желании, чтобы доминировать.

Постмодернизм в латиноамериканской философии

Многообразие форм становящегося самосознания философии в Латинской Америке определило неклассичность философских идей латиноамериканских мыслителей, что во многом затрудняет традиционное аналитическое их восприятие. При этом сказалась и своеобразная «периферийность» латиноамериканской философско-мировоззренческой культуры, которая в настоящее время входит в статус «всемирности». Жизненно важные практические задачи общественного развития не позволили ее мыслителям заниматься «чистыми» философскими медитациями, а «дистанция» между теоретическим представлением практики истории в виде философских абстракций и практикой истории как таковой была гораздо меньшая, чем в европейской истории. Наконец, «бурная симфония крови» (Э. Агости) породила не менее «бурную симфонию духа», которая предстает более «обнаженной» и необусловленной генетической европейской изначальностью предметно-практических, мировоззренческих, доисторических и исторических источников, которые мы наблюдали в Европе.

Эти факторы и предопределили активное участие латиноамериканских мыслителей в постмодернистском движении в философии, представляющем плюралистическую картину национальных философских традиций. Они же стали и в основании поиска методологических критериев их сравнения и сопоставления, различия философских культур, их единства и равенства, как и потребности в самоидентификации конкретной философской культуры в русле современной истории философии. Методом этих поисков становится деконструкция, критика логоцентризма и европоцентризма в философии, выработка модели интеркультурной философии, переопределение смысла универсального через диалог (и разрыв) с западноевропейской философией, переноса внимания с теории познания на области истории и культуры, создания на этой основе нового проблемного поля философского сознания с избирательно-критическим отношением к собственному наследию.

В девяностых годах уже неизбежно признается реальное становление двух центральных пространств, с непременным условием — навязывать мысль западной европейской культуры и Соединенных Штатов остальному миру. Здесь же усиленно размышляют относительно собственной идентификации и пытаются проектировать комплиментарное пространство. Проблематизация (деконструкция) современности, как до настоящего времени характеризовался дискурс постмодерна (переходный дискурс к антропному дискурсу), всегда начинается с «центра» статического (трансцендентного, распространяющегося), уже будучи внутренним или внешним к структуре, которая проблематизирует или деконструирует. Например, в дискурсе Деррида обосновывается его ограничение: деконструировать современность, но сделать это, отправляясь от той же современности.

Современность, однако, управляется через бесспорный центр, который провозглашается в парадигме всех актов означения и навязчиво проектируется логоцентристом: истинное/реальное как нечто перемещаемое. Необходимо освободиться от этого статического центра, который основывает свое руководящее положение, обозначенное в претензии трансцендировать всю контекстуализацию, и необходимо проблематизировать его сущность, чтобы понять то, что в действительности означает новое мышление, антропность, которая начинает обозначать дискурс человечества.

Используем аналогию для поддержки этого тезиса. В первом приближении можно сказать, что сомнение постмодерна, ее деконструктивная инстанция, спроектирована по направлению к антропному дискурсу, который проблематизирует и преодолевает дискурс современности в его собственном чувстве (чувствительности, рассудке, сознании), как в свое время посредством проблематизации научного дискурса Эйнштейн преодолел научный дискурс Галилея и Ньютона. Но припомним, что фундаментальность теории относительности заключается не в аннулировании центра, не в перемещении его, а только в переводе в новую протяженность: из экстраординарной статики в некую внутреннюю динамику. Нечто подобное и есть в том, что требуется признать антропоцентричность всякого дискурса. Однако речь идет о том, чтобы перенести центр к некому антропному пространству.

Антропный дискурс признает одновременно реальность и необходимость этих дискурсов: а) дискурса современности как сущности конвенциональных «банковских» структур, посредством которых и становится наша действительность в глобальном диалоге, и б) проблематизирующего дискурса постмодерна, который обсуждает аксиологические экстраполяции, с которыми дискурс модерна достиг уважения структур господства, в интеркультурных отношениях, равно как и в собственных «банковских» структурах, которые формируют все культурное выражение. В этом пункте соединяются три внутренне присущие выражения мысли освобождения: а) философия периферии; б) интеркультурная философия; с) человек как проблема. Хосе Луис Гомес-Мартинес предлагает рассмотреть действие теоретического дискурса исключительно проблематизированно и схематично в анализе интеркультурного процесса методом ломки проблематики межкультурного диалога.

Таким образом, речь идет о некоей герменевтике освобождения, которая вносит свою долю в антропный дискурс. Именно так демаскируется нечто недейственное дискурса периферии и невозможность в реальном мире говорить об интеркультурном диалоге между равными (Рауль Форнет-Бетанкур разработал восемь пунктов формальных критериев интеркультурного диалога, а Джозеф Эстерманн — десять пунктов его материальных критериев), хотя данные интеркультурные структуры уже существуют.

Эти проблемы актуальны и обсуждаются потому, что в философии освобождения наступил новый этап, который напрямую связан с опытом продолжающегося диалога с европейской и североамериканской мыслью. В частности, Д. Эстерманн считает, что европейская традиция — конструкция мультикультурная, диалогичная и она может быть взята как некий аналог в интеркультурном и философском диалоге, правда, без ее гегемонии (которую уничтожают посредством отрицания, абсорбции и игнорирования). Энрике Дуссель полагает, что философия Э. Левинаса может быть моделью для латиноамериканской «философии прислушивания» в интеркультурном

диалоге (ее элементы — повествовательность, униформирование различных парадигм с целью быть образцом человеческого единения, этики добродетели, диалогичной чувственности и др.). Проблематика диалога связана, как оказалось, не только с проблемой культуры вообще, но и с проблемой человека, этическими взаимоотношениями человека в пространстве Севера — Юга. Такие интеркультурные встречи проводятся, начиная с 1989 г., в разных странах Европы и Латинской Америки, и посвящены разработке взаимодействия афро-азиатской и латиноамериканской философской мысли по этико-социальным проблемам развивающихся стран.

Философию постмодернизма латиноамериканские исследователи интерпретируют как идеологическую и аксиологическую суперструктуру неолиберального течения или, другими словами, как интеллектуальную рефлексию и философию общей ментальности обществ изобилия и потребления (Ф. Джеймисон называет постмодернизм «культурной мутацией капитализма»). Это философия белого человека. Постмодерн своим евангелием имеет индифферентность и толерантность. Интеркультурное взаимодействие для постмодернизма — это «нейтральный» продукт коммерции и свобода от ценностей. Но постмодернистское мышление не только «рефлексивное», но и критическое, ибо постмодернизм как течение критикует все ценности классического модернизма и ее концепции ограниченной рациональности. Дискурс постмодерна в точном смысле слова возвышает принципы плюральности, образов жизни и объяснений мира, т. е. культур. Философская гегемония Запада падает перед нередуцируемой плюральностью дискурсов (Лиотар) и «лингвистических игр» (Виттенштейн), так что постмодернистская парадигма предлагает адекватную модель для интеркультурной негегемоничной философии.

Философия освобождения вызревает в иберо-американской философии в контексте постмодернизма в концепциях Э. Дусселя, Рауля Форнета-Бетанкура, Л. Сеа и др. Позиция Э. Дусселя может быть расценена как радикальная. В своей книге «Философия освобождения» (1977) он утверждает ясное намерение преодолеть западноцентризм, и стремится сформулировать философию контекстуализированную в собственной проблематике, обоснованно учреждающую иберо-американское как дискурс освобождения. Дискурс теологический и литературный показали невозможность принятия классификации периферии. Они сами проблематизировали ситуацию в терминологии постмодерна и стали претендовать на уникальный центр. И с ними стали считаться. Так наметилось становление истинного интертекстуального диалога, который обосновывался в планах равенства. В действительности философия освобождения превратилась в философию периферии, поскольку говорила о неизбежной интеркультурной контекстуализации народов на глобальном уровне и принимала принадлежность к периферическому культурному пространству, что закрывало двери возможности освободительного диалога.

Философия освобождения как интеркультурная философия

С другой стороны, Рамон Паниккар, по своему развитию — индо-испанец, и Рэм А. Мэлл, по своему происхождению — индо-германец, оба к тому же продукты того самого интеркультурного процесса, предложили иную позицию. Паниккар выступил против претензии основать некую философию

периферии, что «заставляет принять некую концепцию культуры, которая нас отчуждает». Мэлл, со своей стороны, выделяет интеркультурную реальность нашего глобального общества и справедливо указывает, что «никакая культура, будь то азиатская или европейская, африканская или латиноамериканская, не может развертываться в настоящее время исключительно только в своей собственной традиции».

Более радикальная проекция мысли освобождения представлена в работе **Форнета-Бетанкура** «К латиноамериканской интеркультурной философии» (1994). В ней он пытается преодолеть антидиалогическую конфронтацию, которая в результате принимала и озвучивала периферический дискурс. Он признает, что предпосылки периферического мышления «представляют, несомненно, глубокие преобразования философии», но они несовершенны, поскольку не превосходят горизонты своей культуры или пространство внутри определенных границ соответствующей культуры. Рауль Форнет в своей интеркультурной философии говорит об обоюдной «интерпретации», где голос каждого воспринимается в то же самое время, как модель возможной интерпретации», что и приведет к освобождению. Этот дискурс «децентрирует философскую рефлексию всех возможных господствующих центров», освобождает философию маргиналов от европейской традиции, критикует зависимость своей философии от латиноамериканоцентризма или афроцентризма и т. п.

Третья позиция выражена в философии Леопольдо Сеа, которая продуцирует диалогическую встречу противоречивых позиций, и предлагает поставить иберо-американскую проблематику в центр, полагая, что сопоставление/диалог с центрами власти уже установлен: «Латиноамериканец не является только человеком среди людей, а это и его культура, конкретное выражение человеческого. Не более, но также и не менее». Иберо-американская культура, в которой западные ценности сосредоточены вокруг человеческого достоинства, подчеркивает Сеа, была принята и прочувствована как своя, но она маргинально поддерживает ценности «угнетенный / угнетатель», принятые обществом Запада. Поэтому его рефлексия как бы направляется в двух взаимодополняющих направлениях: а) универсализировать обозначенные ценности, чтобы не было упрека в исключительности какого-либо народа, б) проблематизировать их, чтобы деконструировать модель, поскольку западная культура используется ими. Первое достигается посредством глобализации западной культуры и последовательной коммуникацией, которая устанавливается между народами, прежде маргинированными. Диалог начинается с интеркультурного уважения, которое раскрывает новый уровень коммуникации, разбивая на этот раз признание различий.

Философия освобождения — одна из хорошо известных и наиболее интересных вкладов современной латиноамериканской интеллектуальной жизни — ответ на значительные проблемы в двадцатом веке на континенте типа Кубинской Революции (1959), Аргентинской «Грязной войны» (1976—1983) и репрессивных режимов в Гватемале (1954), в Бразилии (1964) и Чили (1973), революции в Никарагуа (1979). Политические темы авторов философии освобождения включали популизм, марксизм и перонизм. Они используют сложный и специализированный словарь, который требует инициирования со стороны читателей. Кроме того, философия освобождения — не объединенное движение. Такую фрагментацию в этой области можно частично объяснять политическими ориентациями мыслителей, чьи представ-

ления располагаются от чрезвычайного левого к чрезвычайному правому крылу. Их философские влияния сказываются на франкоязычных, немецкоязычных и других латиноамериканских мыслителях.

Философия латиноамериканской сущности

Современная мысль Латинской Америки — это комплекс самостоятельной традиции философствования, представляющий становление философии национального самосознания латиноамериканца или философии латиноамериканской сущности, т. е. круг идей, складывавшихся с 1940-х гг. в философии культуры, философии истории, истории философии, философской антропологии вокруг дискуссий о сущности, особой истории, социальном и интеллектуальном проекте реализации стран континента. Эта философия отстаивает идеи самобытности.

Вначале философия латиноамериканской сущности формировалась как несогласие с официальной философией — в 1920 – 1930-е гг. предложила концепции «мексиканской сущности», «архентинидада» («аргентинской сущности») и космической расы. Новая философия призвана была открыть подлинные черты мексиканца, раскрыть его духовные потенциальные возможности, тем самым «расшифровать подлинную реальность Мексики». Сущность мексиканской культуры заключается в ее креольском ядре, сформировавшемся в период испанской колонии, но затем подвергшемся «инородному» влиянию. В этом Рамос и видел причины отсталости страны как следствие отчуждения «национального характера» и «формирования комплекса неполноценности», ставшими результатом утраты «национальной солидарности» и чрезмерного индивидуализма. Бытие мексиканца проходит в чужих жизненных формах и ценностях, теряющих свою идентичность, что грозит неполноценностью. Философия «мексиканской сущности», претендующая на роль национальной философии, пытается теоретически обосновать идею исключительного характера истории, человека и культуры Мексики.

Концепция «архентинидад» предлагала обоснование становления человека «высшего» типа, «нового человека» свободной и единой Америки. Концепция сформулирована Х. Инхеньеросом (1877 – 1925) на позитивистском основании, Понсе — на неомарксистском, Ф. Ромеро (1891 – 1962) — на персоналистском и Фрондиси — на основе «интегрального» эмпиризма. Если Ромеро говорит о «духовном индивиде», детерминированном космосом, то Х. Васконселос (1882 – 1959) создает концепцию «космической расы», утверждая, что будущее мировой культуры определяется в Латинской Америке и, прежде всего, в Мексике. Мексиканцы — это смешение мировых рас и культур, метисная «пятая раса», которая, используя это преимущество, стремится к подлинно мировой универсальной философии. В философии американской сущности складывается сдержанное отношение к доктрине индеанизма стран андской группы (Мексики, Гватемалы, Эквадора, Перу, Боливии), видящей специфику «латиноамериканского» только в «индейском».

«Основатели» философии американской сущности — С. Рамос, А. Касо, Х. Васконселос, (все — Мексика), К. Ваз Феррейра и Х.Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, Х. Инхеньерос (Аргентина), Х. Марти-и-Перес (Куба), П. Энрикес Уренья (Доминик. Респуб,) и др. эклектически вносили в латиноамериканский контекст идеи немецкого трансцендентализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психо-

анализа, неомарксизма, персонализма, протестантского реформизма и т. п. Особое влияние на философское развитие оказала работа Шпенглера «Закат Европы» с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи У. Франка (США) о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной («горизонтальное» — экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры) и Латинской Америки («вертикальное» измерение человеческого бытия — строение крови и духа). Были востребованы и идеи Г. фон Кейзерлинга (Германия), утверждавшие, что Латинская Америка — особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая «вторжением духа» культуры, но сохраняющая связь с «пра-жизнью», утраченную Европой.

Философия латиноамериканской сущности была развита **Л. Сеа**, который сформулировал вывод о дальнейшем ее развитии в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В интерпретации Сеа, Дусселя, Форнета-Бетанкура латиноамериканская философия представляется единым интеркультурным «гипертекстом» становления «иного» на протяжении всей истории своего развития варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и «вторичности» по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, и постоянно нацелена на преодоление Латинской Америкой как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской.

Философия освобождения изначально претендовала на выражение «континентального сознания», а в настоящее время приобретает черты интерконтинентальности: помимо собственно латиноамериканских стран (особенно в Мексике, Аргентине, Бразилии, Перу, Колумбии) движение имеет последователей и сторонников и за пределами континента — в Европе (Германии, Австрии, Англии, Испании Италии) и США. Она характеризуется сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс и ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими специфическими проблемами. Философ «освобождения» не занимается «чистым мышлением», ибо объект его внимания — это страдающий человек, народы, отчужденные от своих прав. Философия освобождения претендует взять на себя ответственность за поставленные вопросы обычным латиноамериканцем, но желает быть и философской рефлексией, давать ответы на современные вызовы.

Ее новизна усматривается в принципиальной открытости к коммуникации к другим философским дискурсам и «инкультурации философии», т. е. укорененности любого философского дискурса, имеющего истоки, социальную и культурную обусловленность. Новая историко-культурная ситуация заставляет признать, что эпоха монокультурных философий закончилась и настало время для развития нового типа философствования, базирующегося на взаимодействии философских культур и традиций. Наряду с экономоцентричными и политологическими, стали исследовать и социокультурные факторы, претендующие на равное, а подчас и доминирующее значение в интерпретации процессов самоопределения и межкультурного взаимодействия в Латинской Америке.

Известный аргентино-мексиканский философ **Энрике Дуссель** (р. 1934) — автор более 50 книг, которые посвящены теологии, политике, философии, этике, политической философии, эстетике и онтологии. Он — критик постмодерности, предпочитал термин «трансмодерность». Дуссель активно поддерживал диалог с такими мыслителями, как Карл-Отто Апель, Джанни Ваттимо, Юрген Хабермас, Ричард Рорти, Эммануэль Левинас и Поль Рикер. Он — один из основателей философии освобождения, и свою работу сконцентрировал в области этики и политической философии. На основе критического анализа истории он предложил целый ряд концепций, критикующих европоцентризм.

Дуссель пишет, что прошло много лет с тех пор, как вышли работы Адорно и основные сочинения Хайдеггера. Между тем, мир совершенно изменился. Ушел со сцены в своем открытом виде тоталитаризм. И тем не менее, в новых видах и под новыми этикетками Macht и Machenschaft до сих пор преследуют мир. Под эгидой глобализации были суммированы амбиции интрасоциальных доминаций, которые приобрели планетарные измерения. В результате, общественные и политические противоречия переместились в иную плоскость — между развитым и развивающимся обществами, между Севером и Югом, между центром и периферией. Имея огромную технологическую, военную и экономическую власть, «развитая» часть планеты определяет гегемоническую доминацию Севера над Югом или, по словам Самюэля Хантингтона, «Запада» над «Остальным» миром. В этой ситуации, диалектика просвещения и современность оказываются не способными справиться с новыми целями.

Работа Дусселя была под сильным влиянием множества европейских авторов: в диапазоне от Маркса, Грамши и Адорно — до Хайдеггера, Рикера и Левинаса. Из Маркса он взял понимание динамики классовых экономических конфликтов и их прогрессивной глобализации под неолиберальным капиталистическим покровительством — хотя он тщательно очистил их от любого типа детерминизма (аспект, связывающий его с Грамши). Из Адорно он узнал о характеристике «мифической» Западной современности, и также о необходимости избегать тоталитарных амбиций концептуальной диалектики Гегеля. У Хайдеггера взят акцент на конкретности расположения человеческого существования, на конечном Dasein как «being-in-the-world» — где «мир» не внешний, но со-конститутивный человеку (на контрасте с декартовым наследством). Подобно Рикеру и Гадамеру, Дуссель, активно занимается герменевтической интерпретацией. В последние годы он глубоко погрузился в учение Эммануэля Левинаса. То, что особенно привлекало его в работе Левинаса, было разоблачение эгоцентризма, открытость этическим требованиям «Другого». То, что возникло с этого слияния интеллектуальных наставников — «философия освобождения», особенно внимательная к «третьему миру», или (в другой формулировке) — «этической герменевтике».

В работе «Оборотная сторона Modernity» он радикализирует критику евроцентричной современности, включая ее в более широкие параметры постоянного процесса глобализации. Дуссель доказывает (подобно Хабермасу и Чарльзу Тайлору), что modernity имеет более широкие сопутствующие значения, которые делают возможным различение между своим чисто «евроцентрическим», и значением «глобальным или планетарным». Последнее измерение акцентирует роль глобальной «периферии» (которая называлась колониальным, неоколониальным, слаборазвитым, «третьим миром»,

а теперь Югом). Согласно Дусселю, понятие (Хабермасовское) «дискурс modernity» — оказалось недействительным не только из-за своего евроцентрического фокуса, но также из-за своей очень ограниченной области возможных «контр-дискурсов» (которые не могут быть ограничены Ницше и постмодернизмом). Наш проект освобождения может быть ни анти-, ни до-, ни пред-современный, а должен быть *трансмодерном*. Это — *условие всего возможного философского диалога* между Севером и Югом. Движение к трансмодерному диалогу требует знание собственной культурной традиции. Подобно Грамши, Дуссель представляет культуру как систему типов труда.

В 1995 г. Дуссель заявил, что проект трансмодерна — новый проект трансмодерности — подразумевает политическое, экономическое, экологическое, эротическое, педагогическое и религиозное освобождение. По его мнению, будущее общество должно родиться вне классовой борьбы, через «со-реализацию солидарности», ибо трансмодерн проектирует обязательство класса к классу, своего рода дружеские отношения и братство классов. Дуссель призывает в его проекте трансмодерна принять желаемое за действительное в реальном постисторическом и вселенском масштабе. Разобраться в его теории можно лишь поняв, что в его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на «позднего» Маркса, Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Х. Ортеги-и-Гассета, Левинаса, «религиозной феноменологии», Ф. Фанона, «философии латиноамериканской сущности», постмодернизма, нативизма.

Говоря об интеркультурном диалоге, культуры должны быть рассмотрены в отличии друг от друга, и между ними должна быть признана асимметрия. Для того чтобы стремиться к интеркультурному диалогу, культуры должны быть поняты в их конкретных значениях, т. е. взятые в их истории и материальности. При этом универсальность должна быть понята не как бесконечная абстракция, но как процесс, чье основное требование — критический интеркультурный и трансмодерный диалог. Таким образом, согласно Дусселю, нашему времени — веку глобализации — требуется разработка «нового глобального видения философии». По Дусселю, «философия освобождения» — один из выдающихся контрдискурсов нашего времени. Это — философия, «родившаяся на периферии», но с «глобальными или планетарными стремлениями», отвергающая все формы тотализирующего синтеза.

Вооруженный этикой освобождения, Дуссель начинает археологическое чтение работ Маркса, с намерением открыть отличительную конституцию всех категорий Капитала, и то, как они помогают объяснять ситуацию Латинской Америки, помогают развивать речь Маркса с периферии. Он провел исследование неизвестного Маркса (Рукописей 61 — 63, 1988) и работ позднего Маркса (1863 — 1882), показав и его роль в Латиноамериканском освобождении (1990). Эта трилогия Дусселя раскрывает исторические интересы восходящей нищеты Латинской Америки, Африки и Азии и ее веру в необходимость революции на периферии капиталистического мира. Предложенная им интерпретация Маркса — антидогматическая и антропологическая — доказывает жизненность идей Капитала.

В своих работах Дуссель использует диалектический метод Маркса, аналектический метод, метод наук фактических и формальных, практические методы, методы пойэтические, методы наук о человеке, критические методы и силу философии освобождения. Э. Дуссель писал, что, как можно наблюдать на XIX Мировом философском конгрессе в Москве (1993) и XIII Конгрессе интерамериканской философии в Боготе (1994), «бифуркация» шес-

тидесятых и восьмидесятых (между эпистемологической и аналитической философией и латиноамериканской историко-политической философией) начинает превращаться в возможность диалога. Это — результат двух показателей. Сначала — ослабление догматизма, которое подтверждали своей деятельностью такие направления, как, например, допрагматическая аналитическая философия, редуктивная и одномерная математизирующая эпистемология, марксизм и сталинизм, историцизм, которые ожидали слишком много от простой рефлексии в прошлом, кризис политических и общественных альтернатив, и т. п. Во-вторых, есть здоровый скептицизм (что не требует аргументов, чтобы подтверждать рациональную согласованность), который сегодня допускает более терпимую дискуссию с другими позициями, т. е. плодотворный диалог между другими течениями в конце XX столетия. По всей видимости, становится возможной консолидация латиноамериканской философии, осведомленной о своих собственных пределах, гегемонического Европейско-Северного американского философского общества и афро-азиатских философов, что позволит создать философию «мира» для нового времени. Обозначается, согласно этим условиям, первый глобальный диалог (Восток — Запад, Север — Юг) между континентальными философскими обществами, что может быть одной из начальных и центральных задач XXI столетия.

Литература

Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1 — 2. М., 1995.

Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.

Колесов М.С. Философия и культура Латинской Америки. Симферополь, 1991.

Леон-Портилья М. Философия нагуа. Исследование источников. М.: ИЛ, 1961.

Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб., 1997.

Сеа Л. Философия американской истории. Судьба Латинской Америки. М., 1984.

Философская мысль современной Латинской Америки. М., 1987.

Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994.

Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М., 1997.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В СОВРЕМЕННОЙ АРАБСКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Возрастающий интерес к истории связан в основном с активизацией социально-политической жизни и возрастания, вследствие этого, теоретического и практического интереса к прошлому и будущему. Результатом этого интереса является развитие исторической теоретической мысли. Она представляет собой необходимое условие развитие национального и культурного самосознания.

Такое состояние ощутил мусульманский мир спустя пять веков после исчезновения основных его культурных центров: Дамаска, Багдада, Каира и Кордовы, следовательно, и вымирания культурной преемственности, которая достигла вершины в области философии истории у Ибн Халдуна. Однако, начиная со второй половины XVIII в., возникают брожения мусульманской реформаторской мысли, в которой важное место принадлежало ваххабизму.

Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаба (1703 – 1791), который заложил основы ваххабитского движения. Ваххабизм с его практической идеологией ввел «вечные» вопросы веры и действия в проблематику реальной истории, сделав из «возвращения к подлинному прошлому» единственный метод, способный, по мнению его последователей, заполнить пустоту между началом прошлого и современностью.

Эта практическая теология в дальнейшем динамизировала мусульманскую и национальную мысль в различных регионах мусульманского мира. Неслучайно активизация ваххабизма совпала с подъемом Арабского Возрождения времен **Мухаммада Али Паши** (1769 – 1849). И неслучаен конфликт между ваххабизмом с его с религиозной ригористической идеологией и модернистскими устремлениями «западника», Мухаммад Али Паши.

Борьба между ваххабизмом и «модернизмом» придала важный импульс процессу Арабского Возрождения в национальной и религиозной формах. Национальное и религиозное движения не вступили при этом в конфликт, хотя большинство арабских идеологов-националистов были христианами. Неслучайно арабский язык стал единственной «свободной зоной», пользовавшейся самостоятельностью, после свертывания ваххабитского движения на Аравийском полуострове и свертывания реформистских начинаний Мухаммада Али Паши.

Выдающиеся представители Арабского Возрождения в литературе, истории, философии и политике были также крупными филологами. Интерес к языку означал интерес к возрождению культуры. Лидеры Арабского Возрождения относились к языку как к сокровищнице смыслов истории. Язык — это также и история народа. Неслучайно их забота о языке была связана с углубленным пониманием истории, как и западной культуры — мерила самооценки того времени.

Так, например, **Ахмед Фарес Аш-Шидьяк** (1804 – 1897) посмеивался в своих трудах над манерой говорить, свойственной европейским проповед-

никам, и удивлялся призывам к аскетизму и набожности, с которыми они обращались к арабским христианам, тогда как сами думали только о том, чтобы наложить руку на богатства их стран, и заодно приучали свою паству к скупости, алчности, легкомыслию и эгоизму. Он критиковал своих земляков, усваивавших пороки, а не достоинства европейцев, и полагал все, что насаждает Запад из высокомерия и глупости, ложными ценностями.

Бутрус аль-Бустани (1819 — 1883) стремился, со своей стороны, придать концепции цивилизационного заимствования философское измерение, проводя различие между цивилизационностью подлинной и, как он говорил, цивилизационностью пустой. Для него характерно критическое отношение к истории цивилизаций и процессам цивилизационных заимствований. Он считал, что ни одна из великих цивилизаций прошлого, будь то греческая, римская или арабская, не помогла всестороннему развитию личности и общества, и не принесла пользы всем без исключения народам. То же самое, полагал он, можно сказать о современной западной цивилизации. Она ущербна, несмотря на свои успехи, и одержима духом самоуправства и непристойности, как и другими порокам. Все в этом мире может быть извращено. Так извращаются ценности Запада. Следование западному примеру приведет цивилизацию в арабском мире к краху. Можно принять полезные заимствования, но не все, что есть на Западе, полезно и здраво для Востока. Если брать все без разбору, от цивилизации останется одна лишь вредная шелуха.

Сулайман аль-Бустани (1856 — 1925) придал этой мысли политическую окраску, выявив опасность подражания Западу в арабском мире. Он подчеркивал, что следование западному примеру в бытовых привычках лишает страну ее богатств. Копирование западных потребительских стандартов, говорил он, ведет к упадку и, в конечном счете, — уничтожению местных производств, и призывал воспитывать подрастающее поколение в уважении к плодам труда местных умельцев. Столь реалистическое видение действительности высветило слабые стороны национальной жизни.

Итак, критика Запада деятелями Арабского Возрождения была одновременно и самокритикой — выражением протеста против морального упадка османского государства. Самокритика такого рода помогла углубить рационалистическое содержание освободительных, социальных и национальных чаяний. Вожди Арабского Возрождения придали политическое измерение идеалам свободы, интересам личности и общества.

Франсис Марраш (1835 — 1873) обратил свободу языка в язык свободы и, используя его изобразительные возможности, представлял историю в виде многопланового фантастического действа, где происходит борьба, совершаются открытия, накапливаются знания и развивается наука.

Тем же путем шел **Адиб Исхак** (1856 — 1885), выступая за развитие таких форм социальных отношений, которые предполагают заботу общества об утверждении коллективной и личной свободы. Общественный интерес для него заключался в обеспечении справедливости и свободы. В условиях Османской империи (и арабского мира) он придавал конкретную форму лозунгам Французской революции, рассматривая единство, равенство и братство, разум и свободу как необходимые элементы подлинных реформ.

Мы видим, таким образом, что политическое измерение реформаторского видения постепенно обретает глубину. Между лидерами движения существует согласие в том, что причину упадка нужно искать в политиче-

ской системе, а также в обстоятельствах социального и духовного характера (религиозных и нравственных).

Тем временем, под влиянием европейского (западного) фактора, а также в условиях упадка, который деятели Арабского Возрождения объясняли слабостью морального духа, дала себя знать потребность в укреплении устоев арабского бытия.

Ат-Тахтауи Р. (1801—1881), говоря о положении Египта того времени, сравнивал свою родину с телом, которому принесет пользу удаление больного органа, или с деревом, которое пойдет в рост, если освободить его от засохших ветвей. Он направляет внимание не на критику арабской действительности, а на укрепление тех ее составляющих, которые в его культурно-историческом сознании являются источником постоянного обновления. Отсюда его приоритеты и в отношении к различным видам европейского опыта, в котором он, с одной стороны, видит предмет интереса, подражания и заимствования, с другой же — зеркало, в котором узнает себя и отмечает свои отличия от других.

Ат-Тахтауи изучил различные аспекты французской действительности — архитектуру, промышленность, сельское хозяйство, искусства, умонастроения, быт и нравы людей. Он обратил внимание на принципы порядка и свободы в европейском опыте, видя в них подобие существенным признакам, отличающим мусульманское мироустройство. Не случайно поэтому он перевел 74 статьи декларации Французской революции, специально выделив те из них, которые касаются свободы, равенства и братства, в его глазах — эквивалента справедливости и равенства, характерных для мусульманского учения. Отсюда его внимание и к Уложению о правах человека (начало 30-х гг. XIX в.), в котором он выделил принципы свободы и справедливости.

Ат-Тахтауи был убежден, что мусульманский мир (Египет) нуждается в реформах, предполагающих развитие образования и науки, хозяйства (земледелия, торговли и промышленности) и совершенствование политического устройства. К необходимости такого набора преобразований он пришел через изучение исторических примеров. Ему было ясно, что цивилизационным прогрессом в различных областях Европа обязана в первую очередь соблюдению законности. Реформы, полагал он, нужны мусульманскому миру, чтобы избежать зависимости от Европы в духовном и практическом планах. Если не провести их, закрыв на глаза на опыт Европы, результатом будет политическая слабость, а затем и подчинение Европе. Арабо-мусульманское наследие в существе своем требует участия в состязательных усилиях. Таковы долг и «закон бытия» с точки зрения подлинного ислама. Потому приверженность мусульманской религии не препятствует заимствованию положительных элементов европейского опыта, связанных с мирскими делами, ибо ислам предполагает соревнование с другими в цивилизационном развитии, истина же его — это справедливость, подъем и прогресс.

Сумма этих воззрений укрепляла, можно сказать, «культурный иммунитет», составляющую предполагаемых преобразований. Реформа призвана была проложить путь прогрессу. Она сама по себе — прогресс, инструмент духовного развития. В книге «Пути разума» ат-Тахтауи говорит, что цель его — благо общества, интересам которого служит расширение сферы прогресса. Корни же прогресса — морального и материального свойства. Моральные — это Вера и Закон, т. е. «опоры нации, именуемой по названию ее веры». Тот, кто стремится оторвать нацию от приверженности ее религии

или помешать ей хранить преданность своей вере, совершает богопротивное деяние. Таким образом, вера и шариат (мусульманский канон) относились ат-Тахтауи к числу культурных мусульманских традиций.

Секрет успехов в развитии современной ему европейской цивилизации ат-Тахтауи видит в общественно-политическом устройстве Европы — свободном гражданском обществе, пользующемся плодами прогресса, обществе сильного государства, в котором правит закон. Вместе с тем он подчеркивает, что просвещенная мусульманская элита за много веков до европейцев выработала лучшие основы такого устройства, ибо ислам, по его убеждению, не только утверждает в своих правовых нормах всеобщее равенство перед законом, но и воплощает в жизнь такое равенство, следуя принципам справедливости. Таким образом, положительно отзываясь в своей знаменитой книге «Крупицы золота» о достижениях французов, (европейцев) ат-Тахтауи не вступал в конфликт с моральными установками ислама.

С таких же позиций ат-Тахтауи подходил к различным вопросам социального и политического характера, относящимся к цивилизационному развитию, таким, как свобода, демократия и законность. Он подчеркивал, например, что свобода — основа реформ, наряду с принципами справедливости. Убедительный тому пример — история халифата при Гаруне ар-Рашиде. Омар ибн аль-Хаттаб прославил себя, например, таким восклицанием: «Как могли вы поработить людей, если матери родили их свободными!» Вырабатывая отношение к прогрессу, он опирался на труды арабских авторов и сочинения европейцев, подкрепляя свою позицию цитатами из Корана, рассказами о деяниях Пророка, примерами ученых, словами выдающихся писателей, стихами поэтов. Такой метод предопределил его отношение к вопросам образования, науки, патриотизма, прогресса, свободы, парламентаризма, религии и секуляризации, политической деятельности и государственного устройства.

Хайр ад-Дин ат-Туниси (1819—1889), со своей стороны, исходил из того, что главная задача, стоящая перед реформаторской мыслью, заключается в «заимствовании существенного в науках при освобождении от случайного». Эта принципиальная позиция предполагала критическое отношение к цивилизационному опыту Европы. Отсюда его выступление против ущербного использования европейского опыта, особенно против попыток копирования европейских стандартов в политике. Требование же «заимствования существенного в науках при освобождении от случайного» означало, что европейский опыт нужно осмыслить целиком и извлечь из него общие уроки, способные помочь арабо-мусульманскому миру в достижении нового подъема и нового расцвета. Потому он призывал «избрать то, что отвечает нашему положению, соответствует нашему правоустройству и будет ему в помощь». Иными словами, европейский опыт в его глазах был одним из дополнительных источников, могущих принести пользу мусульманскому обществу при условии соответствия принципам и ценностям культуры ислама. Большое преимущество Европы он видит в умении использовать экономические и административные ресурсы, объясняя ее прогресс развитием образования, науки и техники, что, в свою очередь, связано со свободой /политической/ и хорошим администрированием. Потому ценность европейского опыта, полагал он, состоит, прежде всего, в его устоях — политическом устройстве на принципах свободы и порядка (справедливости).

В предисловии к книге «Наилучший путь» ат-Туниси отметил, что цель его сочинения — «напомнить выдающимся ученым об опыте минувших ве-

ков и пробудить сознание беспечных политиков». Он предлагал две меры, способные, на его взгляд, изменить существующее положение вещей. Первая заключается в том, чтобы привести честолюбивых и решительных политических деятелей к участию «в создании основ прогресса», вторая же — в обеспечении открытости к цивилизационному опыту других.

Изложенное выше означает, что в глазах ат-Туниси конечная цель общественной мысли заключается в том, чтобы заставить наиболее влиятельные и действенные силы общества взять на себя задачу пробуждения народа от долгого сна, дабы он, как и другие народы, участвовал в усилиях по обеспечению «всеобщей пользы». Этой цели, полагал он, можно достичь на основе рационалистического видения, укрепленного инструментами культуры. Иначе нельзя понять причин отсталости и двигаться по пути прогресса. Неслучайно критерии справедливости и права (законности) были для ат-Туниси главными в понимании и оценке политических, социальных и нравственных проблем любого культурного социума.

Ат-Туниси развил и углубил эту мысль применительно к политическому устройству — подлинному источнику справедливости, объясняя подъем и упадок народов, расцвет или крушение цивилизаций соблюдением или несоблюдением принципов справедливости и равенства. Горнилом же, в котором выплавляются справедливость и равенство, является для него политическое устройство. Потому политическое устройство, а не географическое положение, климат или религия, полагал он, являются причинами прогресса или упадка народов. Изучая историю Европы, ат-Туниси пришел к выводу, что своим прогрессом в различных областях европейские государства обязаны «учреждениям, основанным на политической справедливости, и облегчению способов обретения богатства и извлечения кладов земли умелостью в сельском хозяйстве и торговле».

Политическое устройство, в основе которого лежит справедливость, ат-Туниси поставил на первое место среди инструментов цивилизации и прогресса, рассматривая его как главную, практическую и необходимую предпосылку реформ. Справедливое политическое устройство — это устройство мирской справедливости. Мирская же справедливость, полагал ат-Туниси, не эквивалентна абстрактной справедливости моральной. Это — справедливость политического и правового порядка. Поэтому суверенитет закона, уважаемого всеми членами общества, является существенным условием цивилизации и прогресса. Он писал, что причина упадка народов и цивилизаций — «нежелание власти придерживаться разумных законов». Ат-Туниси в этой связи излагает теорию стимулов и контрстимулов. Стимул каждой вещи, существующей самой по себе, — неудержимо стремиться к упадку и гибели, тогда как контрстимул — это либо небесный закон, либо разумная политика, цель которой — достижение справедливости. Небесный закон устремлен к справедливости, обращаясь разумной политикой. Разумная политика устремлена к справедливости, отвечая требованиям небесного закона. Ему близка мысль аль-Газали, который говорил, что уподобляться чему бы то ни было не вредно, если в таком уподоблении — благо для людей. Благо же само по себе необходимо с точки зрения разума и людских нужд, как необходимо оно и для самой цивилизации, ибо подлинна лишь та цивилизация, которая построена на принципах справедливости, включающих начала свободы и равенства. Схожие мысли ат-Туниси встречал у аль-Газали и Ибн Халдуна. Аль-Газали считал, напри-

мер, что цивилизация и крепость внутренних устоев государства неразделимы. Ибн Халдун же полагал, что тирания ведет к упадку цивилизации. Итак, лучшее государственное устройство — то, которое опирается на закон. Мусульмане пришли к такому убеждению задолго до европейцев, свидетельство чему — позиция Ибн Халдуна, который считал, что государство с необходимостью должно быть правовым, подчиняясь как требованиям светской политики, так и религиозной.

Суверенитет закона и означает осуществление справедливости — условия человеческого счастья и инструмента подлинной цивилизации. «Закон связывает руки произволу» — писал ат-Туниси. Закон — основа свободы, определяющей направление и темпы цивилизационного развития. Свобода же — цель, которую призвано обеспечить верховенство закона. Ат-Туниси выступал в этой связи против «просвещенной тирании», полагая, что тирания сама по себе — абсолютное зло. Большой тиран творит по своему подобию множество мелких тиранов, самоуправно распоряжающихся в пределах своей ответственности. Свобода, говорил он, есть условие освобождения от тирании, как и зеркало, в котором отражается верховенство закона. Свобода существует в индивидуальном, коллективном и духовном измерениях, писал ат-Туниси, имея в виду свободу личности (охрана законом жизни, чести и имущества), политическую свободу (право граждан участвовать в решении общеполитических вопросов, избегая анархии путем выбора Палаты депутатов), и свободу мнений (свободу слова). Свобода в этих смыслах творит справедливость, обеспечивающую плодотворное участие всех в жизни общества. Таковы, по мнению ат-Туниси, четыре источника счастья.

Мусульманское реформаторство

То главное, что мусульманское реформаторство привнесло в современное историческое сознание, можно было бы назвать концепцией культурного времени. Культурное время — это исполненный жизненности синтез идеала и долга, сила, стимулирующая чувство глубокой причастности к собственной истории, как и обязанность нового прочтения и неустанной динамизации своей культуры. Этот процесс с необходимостью предполагает возвращение к высоким принципам — началу и концу истории. Потому столь многочисленны виды, уровни и формы его осмысления в трудах деятелей мусульманского реформаторства. Не прекращающее возвращение к высоким принципам в их качестве начала и конца истории было процессом, которого требовала логика культурного фундаментализма. Его представители не мыслили себе возможности действия без возвращения к «историческим корням». Такой метод, даже заключая в себе противоречие, мог стать эффективным орудием теории и практики, если правильно сочетать в настоящем видение прошлого и взгляд в будущее.

Аль-Афгани (1839–1897) сделал первые шаги на этом трудном пути. Утверждая право на существование ценностей золотой середины, он стремился найти в культуре и цивилизации ислама разумное сочетание религиозного и мирского, религиозного и научного, мусульманского и национального, реформаторского и рационального, общественного и личностного начал. В первых своих трудах он выступил с резкой критикой натуралистов /индусов/, опираясь на логику строгого морализма в вопросах, связанных с историческим подъемом и упадком народов. В индусском натурализме он

видел эквивалент «материализма», упрекая его последователей в стремлении покончить с религией посредством утверждения «вседозволенности», которая рассматривалась им как причина крушения цивилизаций в прошлом и настоящем. Эту мысль он в дальнейшем подвергнет критике, обретя более глубокое видение истории и политики.

Критика аль-Афгани концепций натурализма звучала как осуждение иррациональных начал в европейском национализме и индивидуализме. Ценности такого рода, полагал он, насаждаются искусственно и непостижимы в категориях собственного исторического бытия. Сам он стремился выделить самобытные ценности ислама и особые черты мусульманской цивилизации, создав разумный синтез истории и культуры.

Отсюда — акцент аль-Афгани на то, что отличает ислам от других религий. По его мнению, одно только мусульманство защищает разум, полагая его условием веры. Он признается в желании показать, что «град добродетели — скорбя о его утрате, погиб не один мудрец — может быть построен только исламом». Его попытки возродить ценности «града добродетели» на основах ислама означали рационалистическое утверждение категории золотой середины — необходимого условия развития цивилизации и драмы жизни, воплощающей историю народов.

Забота западной цивилизации, говорил аль-Афгани, — о порабощении, а не о равенстве. Западу неведома идея гармоничного синтеза. Ему недостает единство рационально-нравственных добродетелей в качестве должных ценностей. Не такова идеология ислама с его доктриной строгого долженствования. Мысль о долженствовании приводит его к утверждению ценности действия, и он ждет от богословия обращения в борьбу за веру. Для него неприемлем западный натурализм (материализм), опасный для мусульманского мира, и очевидны губительные последствия обмирщения, лишенного духовности. В отказе от своих корней и собственной истории во имя «цивилизации» и «равенства» с Западом он видел слепое служение чужим принципам. То было рабство, одетое в расшитые одежды свободы. Мусульманский мир, по его убеждению, нуждается не в равенстве с Западом, а в познании себя — постижении реальностей своей жизни в качестве побудительных стимулов к действию.

Аль-Афгани исследовал отношение между самобытностью и историей, представляя себе их связку в виде наделенного разумом духа, непрерывно циркулирующего между прошлым и настоящим. Таков был, на его взгляд, метод, позволяющий обеспечить возрождение, опирающееся на собственные основы. Он полагал, например, что использование опыта Запада в образовании и культуре будет шагом назад, если пренебречь объемом знаний, накопленных мусульманским миром в социальной, экономической и политической областях. Возрождение было всеохватывающим культурно-политическим процессом, и ему казалось, что заимствование зрелой научной мысли людьми, еще не достигшими зрелости, ставит задачу Возрождения на чуждые ей основы. Отсюда его призыв к сочетанию реформаторства и самобытности, поскольку, полагал он, реформаторство призвано с необходимостью сохранять самобытность — непременное условие цивилизационных реформ. Такое сочетание, по его мнению, должно незримо присутствовать в конструкциях общественной мысли и в формулах политического действия.

В этом же направлении шли реформаторские идеи **Мухаммада Абдо** (1849—1905), историческое видение которого исходило из исключительной

важности «начала истории» мусульманского мира, т. е. истории его культурного бытия. Грядущее предполагалось исследовать посредством обращения к прошлому, являющему последнее препятствие и точку опоры перед встречей с неведомым будущим.

Его концепция может быть названа культурным фундаментализмом, в отличие от фундаментализмов религиозного или сектантского толка. Мухаммад Абдо ждал от культуры производства ценностей, как от усердия (джихад) — помощи в выработке свободного творческого духа. Без опоры на дух культуры он не мыслил себе решения важных проблем государственной политики. Отсюда его внимание к вопросам правопорядка, толкованию и комментариям к законодательным нормам.

Мухаммад Абдо стремился положить начало синтезу рационализма, реформаторства и ислама посредством культурно-просветительской деятельности. Вслед за аль-Афгани он считал необходимым очистить историю мусульманского мира от всего, чем пытаются запятнать ее в пренебрежение к подлинным ценностям ислама. Обвинения в отсталости, воинственности и тому подобных пороках, полагал он, адресуются исламу из предубеждения или по невежеству. Невежественен же всякий, кто не стремится понять ислам, будучи лишен морального чувства и здравого интеллекта. В природе ислама — не насилие и война, а прощение и мир. Война в исламе — средство защиты от нападающих на справедливость и справедливых. Адресуя эти аргументы современным ему противникам ислама, Мухаммад Абдо вскрывал и утверждал культурно-рационалистические начала мусульманской веры. Он подчеркивал, что в отличие от иных религий, доктрины которых построены на суевериях и чудесах, ислам является религией разума.

Мухаммад Абдо, далее, теоретически обосновал и необходимость изменения природы отношений между религией и государством. Он сформулировал принцип «свержения религиозной власти», призванный показать, что ислам не признает никаких религиозных авторитетов. Эта мысль властвовала над умами всех приверженцев мусульманского реформаторского рационализма. Пусть внешне она выглядела как простой плагиат из теории исторических повторов и возвращений, содержательная ценность ее в глазах Мухаммада Абдо заключалась в соответствии, скажем так, исламу культурного времени — такого, какое не допускает повторов и не может быть понято вне тесной связи с прошлым. Обсуждая отношение ислама к цивилизации, он писал: «Ислам никогда не был препятствием на пути цивилизационного развития. Ислам улучшает цивилизацию, освобождая ее от недостатков. Цивилизация будет сильнейшим из его союзников». Коран же, на который смотрит весь мир «в его шествии по Востоку и Западу, снова явит свой свет, и в пламени его сгорят покрова заблуждений».

Такой взгляд не есть традиционное следование концепции «возвращения ислама». Это — новое прочтение мысли мусульманского реформаторства, предопределявшей для него значение культурного, а не исторического времени. Мухаммад Абдо соединяет этапы самой мусульманской истории, уплотняя их в «настоящую историю», настоящая же история — это развитие исполненной добрых предзнаменований мысли, являющееся необходимой предпосылкой подлинно творческого процесса.

Он стремился воплотить в жизнь свои взгляды посредством мусульманского просветительского проекта, исходя из того, что подражательство в культуре непременно ведет в тупик. Подражание представлялось ему менее

достойным и менее ценным, ибо оно имеет дело лишь с внешними аспектами образца, не видя того, что в нем скрыто, и что из него исходит. Подражание подобно хаосу. Оно лишено упорядоченности и пренебрегает основами. Порядок и основа были, таким образом, в глазах Мухаммада Абдо существенными предпосылками Возрождения. Эти предпосылки по существу соответствуют устоям самобытности. Подражание же, даже предположив, что заимствуются положительные элементы, есть, говоря языком Мухаммада Абдо, смешение того, что не должно быть смешано.

В отличие от расхожих представлений его времени, Мухаммад Абдо исходил из того, что застой и отсталость не оправдывают разрыва с прошлым. Наоборот, в таких условиях особенно необходимо возвращение к нему. На этом пути подражающий не рискует окунуться в самообман. Подражание же, предполагающее отказ от размышления о прошлом, мешает подойти к нему критически, тогда как в обстановке застоя важно заняться уяснением его причин, а не искать выхода в решениях, которые применялись другими. Мухаммад Абдо в этой связи предлагал вернуться к работам мусульманских мыслителей прошлого, желая уплотнить ткань современной культуры. Он помнил, что Европа в период ее Возрождения вернулась к книгам древних ученых. Этот процесс ведет к перестройке всего комплекса культурного национального опыта в качестве единственного подлинного метода, способного создать предпосылки для всеобъемлющего Возрождения.

Хасан аль-Банна (1906—1949). Существенной особенностью мысли, которую выпестовал и вскормил шейх Хасан аль-Банна в разгар споров, развернувшихся с 20-х гг. XX в. между различными националистическими, либеральными и религиозными течениями, было стремление убедить всех в необходимости следовать одному лишь исламу. С самого начала он наложил на форму и содержание своих идей, как и на способ их воплощения в жизнь, печать горячей страстности и неутомимой энергии, окрасив их нацеленность и действие, смысл и язык, реальность и метафизику в цвета своего могучего духа, привыкшего к синтезированию противоречий. Ислам в глазах аль-Банны был единственной структурой, не подчиняющейся метаморфозам времен и состояний, не допускающей искажений, которые сделали бы его игрушкой борющихся страстей.

Понимая мусульманскую религию таким образом, Хасан аль-Банна сознательно порвал с представлениями об исламе, господствующими в западном религиоведении, в арабских культурных и националистических кругах и в мусульманском рационализме. Он стремился освободиться от наследия веков застоя, полагая его отходом от учения Корана и подражания деяниям Пророка. Извлечение достоверных истин из Корана и Сунны было для аль-Банны способом преодоления западного чуждого опыта.

Отдавая приоритет действию, аль-Банна был одержим тайной мыслью возвыситься над теологическими спорами, чему мы не находим никакого примера в конфликтах между религиозными школами и толками прошлого. Он стремился не столько к отмене теологических дискуссий, сколько к преодолению сектантства путем утверждения простого собирательного принципа, способного динамизировать видение мусульманами самих себя и упорядочить это видение на основе Корана и Сунны.

Хасан аль-Банна стремился также преодолеть мусульманское реформаторство, доведя его до крайнего предела, т. е. освободив от всего, что прямо не относится к исламу. В том заключалось противоречие, которое явит себя

в борьбе между мусульманскими и просветительскими течениями. В самой этой борьбе заключался, однако, исторический вызов истории. Ее отражением в идеологическом плане явилось формирование аль-Банной ячеек искомого мусульманского Возрождения на местном, региональном, общевосточном и международном уровнях.

Усилия такого рода трудно отделить от феномена «идеологии действия», посредством которого ищут обычно способа возвыситься над историей, чтобы в дальнейшем вернуться к ней. Таким было идеологическое видение аль-Банны, для которого самое важное заключалось в действии и цене действия. Показательны в этой связи общие лозунги, сформулированные аль-Банной для движения Братьев-мусульман: «Бог — наша цель», что предполагает символическое следование примеру отношения Пророка и его сподвижников к Богу; «Коран — наш устав», в подражание интуитивному отношению Пророка к внушениям свыше, подчиняющему историю надысторическому символу (пророчеству) и революционизирующему ценность пророчества в глазах современного мира; дополнение лозунгов, относящихся к единственности Бога и сущности пророчества, такими, как «Пророк — наш пример» и «Джихад — наш путь», где ссылка на пример Пророка есть требование подражать его действиям в борьбе.

Отсюда его видение мусульманской доктрины. К историческим символам подражания пророческому учению и пророческой деятельности аль-Банна подходил не с критериями толков и сект, а посредством возвращения к единственному источнику божественности — Корану, и в пророчестве. Так он соединял историческое и надысторическое, создавая высший пример для действенного подражания. В действительности же история пророчества включалась в идеальные (надысторические) рамки и ее последующие этапы интерпретировались в терминах современного опыта. Реальная мусульманская история преодолевалась при сохранении ее идеальной модели — видения истории глазами самого мусульманского идеала. Так готовилась почва для возвращения к достоверностям исторических начал ислама и для развертывания деятельности, призванной утвердить их ценности в мусульманском сознании. Доказательствами истинности этих ценностей были не система богословских аргументов, не ссылки на абстрактные догматики веры, а принцип долженствования и действия, необходимый сам по себе для переустройства мусульманского мира.

Практическое и духовное подражание историческому опыту (пророчеству и суфизму) — внешняя форма усилий аль-Банны, направленных на соединение исторической достоверности и мусульманской мысли в синтезе учения и действия, получившем название «подлинного исламизма», т. е. ислама, опирающегося исключительно на собственные корни.

Действенное подражание мусульманскому идеалу в идеологии Братьев-мусульман не означало обращения их практического богословия в новое пророчество. Скорее речь шла о том, чтобы возвысить конкретную историческую альтернативу до надысторического (символического) уровня, закладывая в основу подражания идеалу критерии духовной преемственности и доктринальной верности принципам. Вот почему аль-Банна видел существо своей миссии в ее духе, а не в структуре или движении, понимая под духом современный отзвук раннего ислама.

Идеологическая чистота предопределила отношение Братьев-мусульман к государству, политике, обществу, экономике, культуре и науке. Аль-Банне

принадлежит ее идеальное определение: «Миссия Движения, не допускает множественности, ибо основа его — единство».

Он пришел к этому выводу, исходя из видения истории, принцип которого гласит, что начала (веры), утверждающие божественную сущность мусульманского реформаторского действия, заключают единство божественного и человеческого, являясь результатом развития человечества. Человеческий разум, говорит аль-Банна, прошел в ходе своего развития три этапа. Первый этап — этап суеверия, простоты и слепого принятия неведомого потустороннего мира. Второй — этап неверия, материализма и отрицания потустороннего мира, т. е. неприятие божественности и пророчества. Третий — этап ислама, который сделал веру в Бога основой совершенствования души, принадлежащей миру духа. Дух не вступает в конфликт с достоверностями разума, ибо разум в процессе своего развития понял, что мы живем в двух мирах (материальном и духовном, или божественном и человеческом), а не в единственном мире. В нашем сознании мы все глубже проникаем в неведомое, видя в наполнении мира истиной и справедливостью наилучший и кратчайший путь к Богу. Итак, вера в Бога и действия, наполняющие мир истиной и справедливостью, — наилучший и кратчайший путь к Нему. Такова логика мусульманского (последнего) этапа истории.

Аль-Банна стремился дополнить практический аспект движения Братьев-мусульман принципом альтернативности, видя в нем способ реформирования бытия, или, как говорил он, выражение непреходящей способности ислама к реформированию бытия. Призыв движения выглядел в этой связи не столько ответом на требования идущей к упадку и гибели действительности, сколько вызовом ислама, содержащего в себе синтез божественного и человеческого начал, иным моделям общественного устройства. Миссия Движения, возможно, не отличается от задач, которые ставят перед собой иные объединения, говорил аль-Банна, но ее характерной чертой является соединение достоверностей постижимого и неведомого, материи и духа, национального и универсального в синтезе божественного и человеческого начал как составляющих необходимой альтернативы государству, обществу и личности.

Все это он пытался обратить идеологической структурой, интегрированной в бытие народа, рассматривая ее как необходимую предпосылку для реформаторской деятельности, призванной перестроить национальную жизнь на началах свободы. Для того был разработан целый комплекс программ. Во-первых, освобождение страны от всякой иностранной (немусульманской) власти. Во-вторых, реформирование политического устройства, призванного стать подлинно мусульманским, затем преобразование всего мусульманского ареала и пересмотр его международных связей, и далее — проведение для всего мира политики.

Эта «образцовость», в представлении аль-Банны, предполагала устранение условных и неопределенных различий, таких, как разделение мира на Восток и Запад, противопоставляемых друг другу на основе смутных и в принципе неверных критериев. Род человеческий — одной крови и одной плоти, говорил он. Нет народа, жизнь которого нельзя сделать лучше, принимая во внимание условия его природной и социальной среды. Восток, в котором видят источник разрушений и раздоров, является колыбелью культур, цивилизаций и пророчеств. Всем этим ему обязан Запад. Аль-Банна подчеркивал в этой связи, что его призыв, конечно, обращен к Востоку, но эта

нацеленность, призванная эмоционально объединить Восток, по сути дела временна. Отсюда следовал вывод, что Восток и Запад для Аль-Банны равны, и различие между ними — лишь в отношении к исламу.

Равенство между Востоком и Западом в глазах Братьев-мусульман относилось к изначальной природе того и другого, как ее понимал «подлинный исламизм», и, противопоставляя идеологию ислама идеологии Запада, аль-Банна защищал альтернативную модель общественного бытия, а не Восток сам по себе. Сравнивая отношение мусульманина и европейца к национальной идее, он указывал, что европеец ищет свободы для своей родины в ее географических границах, мусульманин же одержим идеей долга, повелевающей ему светом ислама повести за собой человечество. Европеец стремится к власти над вещами, тогда как цель мусульманина — распространение ислама, а не забота о почете или могуществе. Призыв европейца — к действию ради порабощения других, призыв мусульманина — к действию ради служения Богу. Европеец жаждет национального могущества, мусульманин — утверждения ислама в пределах Земли. В этом заключается противоречие, указывающее на принципиальное различие между ними в идеологии, но не в самой жизни. Таким образом, аль-Банна ограничивал культурный универсум Европы ее географическими пределами, но не судил о ней с точки зрения природы ее социума. Внутренне он, конечно, признавал, что Европа обязана важными позитивными результатами своего развития самой себе, чем и объясняется ее превосходство (над мусульманским миром) в экономике, политике, военном деле, в точных и гуманитарных науках. Он полагал, однако, что превосходство это служит интересам одной лишь Европы, откуда его ущербность, но был уверен, что опытом Европы можно воспользоваться, если поставить его на службу мусульманам. Пока же Европа своей наукой, знаниями, изобретениями и открытиями, армиями, капиталом и идеологией являет стремление к гегемонии и господству, а не к подлинному сотрудничеству с другими странами. Потому «мир сгорает в ее пламени» из-за присущих ей качеств неверия, сомнения, бездуховности, жажды наслаждений и изощренных удовольствий, страсти к мирским благам и себялюбия, поощряемых на индивидуальном классовом и международном уровнях, склонности к ростовщичеству, признанному законной формой отношений между людьми, народами и государствами. Цивилизация, построенная на таких основах, полагал аль-Банна, не способна обеспечить нормальное развитие человеческого общества, установив мир и покой и принеся людям счастье. Ее нынешнее господство, опирающееся на силу, преходяще. Во многих областях Европа переживает кризис и не является достойным примером подражания. Торжество ее материалистических принципов над принципами мусульманской цивилизации, соединяющими дух и материю, временно, и подлинная его причина — несоблюдение мусульманами своих принципов, а не сила принципов, отличающих европейскую (западную) цивилизацию.

Из этого феномена аль-Банна извлек красноречивый урок: необходимо вернуться к принципам, воплощающим истину. Всеобщая история — это арена борьбы между доктриной, в основе которой — соединение божественного и человеческого начал, и ее противниками. Ислам заложил первые принципы этой доктрины. Последующая история явила их истинность, как явили их истинность и повороты истории. Принципы ислама — условие исторического бытия и подлинная движущая сила истории. Аль-Банна в этой

связи писал: «Какое-то время миром руководил Восток, затем, с появлением греков и римлян, — Запад, в дальнейшем — снова Восток, которому открылись пророчества Моисея, Иисуса и Мухаммада. Затем Восток уснул глубоким сном, а Запад воспрял, достигнув современного возрождения. Заповедь же Бога осталась такою, какою была». Пусть Запад, унаследовав мировое господство, творит зло и насилие, и мечется, распространяя тиранию, вот-вот явит себя распростертой «сильная восточная длань, осененная знаменем Бога, с бьющейся над ней хоругвью Корана, протянутая воинами крепкой веры». Конечно, собственные принципы сменявших друг друга исторических этапов трудноопределимы, но в глазах аль-Банны все они исполнены доброго предзнаменования — движения действенного духа в направлении подлинных принципов ислама. Ранний ислам одержал верх благодаря вере его последователей в величие Откровения, гордости от причастности к нему и надежды на помощь Бога. Вот что привело к подъему мира ислама и созданию «града добродетели» — нравственной, милосердной и справедливой цивилизации, говорил аль-Банна. Иными словами, он хотел показать, что превосходство материалистической (европейской) цивилизации не означает, что она по природе своей лучше, упадок же мусульманской цивилизации связывал, прежде всего, с несоблюдением принципов ислама.

Современная арабо-мусульманская философия[1]

Имеется несколько тенденций в современной арабо-мусульманской философии. Сначала был вызов Запада традиционным мусульманским философским и культурным принципам и желание установить иную форму мысли. С середины XIX в. исламские философы попытались повторно определить исламскую философию; некоторые мыслители, типа Хасана Ханафи и Али Мазруи, стремились придать современной мусульманской философии глобальное значение и обосновать ее как базу для мирового единства. Во-вторых, продолжается традиция иллюминационистской и мистической мысли, особенно в Иране, где сильно влияние Мулла Садра и ал-Сухраварди. Влияние последнего может быть замечено в работах Генри Корбина и Сейида Хосейна Насра. Мулла Садра повлиял на Махди Хаири Язди и членов Школы Кум, особенно Аятоллу Хомейни. Философ Абдулкерим Соруш ввел множество концепций из западной мысли в иранскую философию. Наконец, имелось много мыслителей, которые приспособили и использовали первоначально неисламские философские идеи в стремлении понять концептуальные проблемы. Это — особенно активная область, в которой философы мусульманского мира исследуют уместность исламу концепций типа гегельянства и экзистенциализма.

Однако к XX столетию открылся огромный промежуток между мусульманским миром и Западом. Своеобразной реакцией на это была *Нахда* (*возрождение* арабской культуры, некий «аналог» эпохи Ренессанса в Европе) — движение между 1850 и 1914 гг. Начавшись в Сирии, но развитое в значительной степени в Египте, движение стремилось включать в культуру главные достижения современной Европейской цивилизации и в то же самое время восстановить классическую мусульманскую культуру, которая предшествовала империализму и столетиям упадка.

[1] Данная часть написана А.С. Колесниковым.

Главная проблема, стоящая перед мыслителями нахда, была: как интерпретировать мусульманскую культурную традицию, включая философию, в окружающей среде власти Запада. Возрождение, основанное на Исламе, предназначается и для светских режимов мусульманского мира и для ведомых США западных государств. Интеграция традиционной культуры с иностранными культурами имеет ключевое значение в арабской модернизации. Исламское возрождение в конце 1970-х гг. попыталось восстановить еще раз этническое, национальное и культурное сознание среди арабов, арабо-мусульманскую культурную идентичность. Ислам является и религией, и целым набором социальных, экономических и культурных систем. Современная *модернизация* толкуется как революция арабской истории и требует исторического перехода от сельскохозяйственного к индустриальному обществу. Национально-освободительное движение арабских стран избавило их от колониального господства, но не в состоянии было препятствовать распространению западной цивилизации и установлению ее культурной гегемонии во всем мире.

Ряд мыслителей выступили на защиту собственной культурной идентичности, против универсальных ценностей Запада. Только наука и техника признавалась необходимой для ассимиляции при модернизации. Иранский религиозный лидер Хомейни решил, что исламские страны должны следовать за директивой «никакого Запада, никакого Востока, но только Ислам» в таких областях, как политика, экономика, культура, идеология, образ жизни, духовные верования и этические ценности. Сегодняшнее мусульманское общество находится в процессе изменения и поиска самоидентификации. Это — длинный процесс, в котором мусульманская культура не может избежать столкновений с западной культурой.

Примерно те же процессы происходят и в философии. С одной стороны, процветает мистическая философия, хотя нет мыслителей, близких творческому потенциалу Ибн ал-Араби. Аль-Афгани и Мухаммад Абдо стремились находить рациональные принципы, которые установят форму мысли, отчетливо являющейся и исламской, и годной для жизни в современных научных обществах. М. Икбал (1877—1938) предлагал довольно эклектичную смесь исламской и европейской философии. В ответ на явления современности некоторые мыслители развивают исламский фундаментализм, который воскрешает ранний антагонизм к философии, приводя доводы в пользу возвращения к первоначальным принципам ислама и отклоняя экспансию западной культуры. И в наше время все еще много дискуссий относительно путей, которыми арабо-исламская философия должна развиваться, ее достижений, значения в обществе и науке.

Джамал ал-Дин ал-Афгани (1838—1879) и **Мухаммад Абдо** (1849—1905) аргументировали, что ислам является неотъемлемо рациональным, и эта сущность не была поколеблена перед лицом вторжения западных форм научной и культурной мысли. Абдо сомневался в ценности некоторых исламских школ мысли, в частности суфизма. Привлекала нравственная сторона учения суфиев, требование нравственного самосовершенствования, обретения внутренней веры и критическое отношение. Освободиться от увлечения мистицизмом помог ему ал-Афгани. Абдо стал выступать против характерного для суфизма культа святых, приравниваемых иногда к Богу (что противоречит учению ислама о единобожии). Резко, как мошенничество, осуждал Абдо и веру суфиев в чудотворство. Модернизация ислама, считал он, возможна

только при признании незыблемости Корана как «священной опоры» мусульманского общества. В то же время Абдо боролся с приверженцами «таклида», традиционалистами, которые отвергали право свободного, рационалистического толкования догм. Египетский философ Мустафа Абд ал-Разик утверждал, что необходимо показывать уместность традиционной мусульманской философии в современном обществе. Он устанавливает неотделимую связь рационализма и Откровения в Исламе и защищает традиционные исламские ценности как совместимые с наукой и рациональностью.

Марокканец **Мухаммед Абид ал-Джабри** (1936—2010) написал диссертации по философии Ибн Хальдуна под контролем М. Азиза Лахбаби и Наджиба Валади. В 1980 г. издал собрание статей «Наше наследие и мы». Два года позже публикует книгу по современной арабской мысли «Современный арабский дискурс: критическое и аналитическое изучение». А затем три тома «Критика арабского разума» (1984, 1986, 1990). В дальнейшем опубликовал очерки и монографии по вопросам демократии и прав человека в арабском мире. Его интерпретация и прочтение современной и классической арабской мысли доминировали над интеллектуальными дискуссиями в арабском мире в течение нескольких десятилетий.

Он читает тексты структурно, исторически и идеологически. Оправдание для этого лежит в том, что он видит мысль определенную двумя вещами: областью знания (al-haql al-ma`rifi) и идеологическим содержимым (al-madmun al-idyuluji). Первое подразумевает область, в которой движение мысли сформировано материалом знания (maddah ma`rifiyah) и разумным аппаратом (jihaz tafkiri). Второе подразумевает возможные общественные и политические функции, которые имеет мысль. Такое чтение, согласно Аль-Джабри, обеспечивает альтернативу тем другим толкованиям, которые подчеркивают или материал знания, или идеологическое содержимое. Аль-Джабри также начинает с предпосылки, что из-за разработки знания и особенно науки со средневекового времени, материал знания в классической арабо-исламской философской и научной мысли бесполезен с точки зрения нашей перспективы. Но хотя материал знания бесполезен сегодня для нас, он, тем не менее, важен в любом интеллектуальном предприятии, которое пытается понимать классическую арабо-исламскую мысль.

Такая линия мысли — гипотеза, которая противоречит с согласованностью среди тех, кто изучал классическую арабо-исламскую философию. Эта согласованность принимается большинством востоковедов, сторонниками традиций, либеральными и марксистскими мыслителями. Она смотрит на философов-мусульман как мыслителей, которые действовали в пределах Аристотелевской парадигмы. Ал-Джабри разрабатывал новую гипотезу — что не было непрерывного движения среди всех этих философов. Наоборот, был эпистемологический разрыв между философами Востока (восточные части исламской империи) и философами Запада (Андалузия и Марокко). Этот эпистемологический разрыв можно видеть не только в сочинениях философов, но также в сочинениях юристов и ученых права (как, например, Ибн Хазм), а также теологов (как, например, ал-Шатиби), и очень заметен в сочинениях Ибн Хальдуна. В связи с этим, ал-Джабри предусматривал спорную и необычную интерпретацию Ибн Сины, согласно которой как Ибн Сина, так и ал-Газали (считавшиеся большинством историков исламской мысли противопоставляемыми интеллектуальными фигурами) видны как часть той же самой философской проблематики.

Эти и аналогичные идеи позже были разработаны ал-Джабри в трех томах «Критики арабского разума» (Naqd al-'aql al-'Arabi). Эта работа представляет наиболее разработанную форму взглядов ал-Джабри. В первом томе он разработал основные понятия, которые использует в своем анализе, и подчеркнул, что цель его анализа — не идеологическое содержимое арабо-исламской мысли, не материал знания, а присутствие в этом эпистемологических систем. Он отстаивал идею, что каркас, исходный для арабской мысли, был разработан в течение второго столетия hijra. Он разработал генеалогию главных идей, представленных в арабской мысли в классический период, и пришел к выводу, что в ней присутствуют три эпистемологические системы, которые он назвал: система (признак) экспликации (bayan); система (иллюмионизма) — гностицизм (`irfan); и система демонстрации или дедуктивное подтверждение (burhan). Под эпистемологической системой ал-Джабри означает нечто аналогичное эпистеме Фуко, а не только процедурные правила или протоколы исследования. Второй том посвящен анализу этих трех эпистемологических систем. Разрабатываются их основные характеристики и понятия через анализ примеров, взятых по большей части из текстов арабской классической мысли.

Для ал-Джабри эпистемологическая система (признак) экспликации (bayan) — исторически самая ранняя в арабской мысли. Она разработана, чтобы становиться доминирующей в так называемых врожденных науках, подобно филологии, юриспруденции и юридическим наукам (fiqh), науках коранических (интерпретация, герменевтика и экзегеза), теологии (kalam), и не-философской литературной теории. Общий результат был теорией знания, которое было экспликаторным (bayani) на всем уровне. На уровне своей внутренней логики теория знания управлялась понятием bayan, которая подразумевала ораторское искусство, формулировку, понимание, передачу и прием. Это — истина также на уровне материала знания, которое формировалось главным образом Кораном, Хадисами, грамматикой, фикх, арабской поэзией и прозой. Это — также истина идеологического уровня, исламская догма, но это истинное и на эпистемологическом уровне, где люди обеспечены возможностью понятия «bayan», которое заземлено в двух типах «разума»: один врожденный, дан Богом, другой приобретенный, через сообщение и размышление. Сообщение определено аутентичностью передачи, поскольку размышление включает мышление не о разуме, сколько о доказательстве, которое лежит за границами разума. Функция разума — изучать мир как проявления или знаки того, что есть, но не может непосредственно воспринято.

Ал-Джабри открывает основу формы аргументации bayan и показывает, как она работает в фикхе, в грамматических и филологических исследованиях, и в теологии (kalam). Он также пришел к выводу, что система экспликации управлялась двумя принципами — разделения (дискретным, прерывистым, infisal) и возможностью (случайностью, tajwiz). Эти принципы обнаруживаются в теории индивидуальной субстанции (Атом, al — jawhar al-fard), которая утверждает, что отношение между индивидуальными субстанциями (из которого созданы тела, действия, ощущения, и все в мире) основано на соприкосновении и ассоциации, но не влиянии и взаимодействии. Эта теория не оставляет никакого места для теории причинности или для идеи (естественного) закона.

Системы гностицизма (Illumation) для ал-Джабри порождены в Восточной и герметической мысли и основаны как эпистемологический метод. Они

включают суфизм, шиитскую мысль, философию исмаилитов, восточную иллюмионистскую философию, теософию, магию, астрологию, алхимию, тайны и экзегесис коранического суфизма. Эпистемологические системы гностиков основаны в дихотомии (очевидного) обнаруживаемого (zahir) и (тайного) латентного (batin), при этом латентное имеет более высокий статус в иерархии знания гностиков.

Ал-Джабри видел три типа аналогий в эпистемологии гностицизма: сходство основывалось в числовом соответствии, сходство основывалось на представлении, и риторическом и поэтическом сходстве. Ал-Джабри видел, как эта эпистемологическая система была продуктивной в литературе и искусстве, но как рационалист, он не видел никакой ценности ее в делах разума. Напротив он назвал его покорным разумом (al-`aql al-mustaqil).

Эпистемологическая система демонстрации основывалась на дедуктивном подтверждении, ал-Джабри видел ее истоки в греческой мысли (особенно у Аристотеля), но он не ограничивал это тем, что основал их анализ в логике. Его понятие демонстрации — значительно шире и охватывает рациональность Ибн Рушда, критическое отношение Ибн Хазина, историзм Ибн Хальдуна и фундаментальную теологию ал-Шатиби.

В третьем томе, названном «Арабский политический разум», ал-Джабри раскрывает эпистемологические системы, управляющие арабской мыслью. Он не прибегает к своей более ранней классификации трех эпистемологических систем, а вводит новые понятия с другим содержанием. Используя множество понятий современного французского — «социальное воображаемое», в связи с понятиями, производными от классической арабской мысли, он разрабатывает свои идеи около трех понятий: племя (qabilah), военная добыча (al-ghanimah), и вероучение — или вера, или догма — al-'aqidah. Он затем изучает проявления этих концептуальных каркасов, особенно в течение последних этапов разработки образа исламского правления.

Ал-Джабри считает, что жизнеспособное арабское будущее может прийти только через деконструкцию и критический анализ причин упадка арабского мира. Он критикует дихотомию между исламистами, которые призывают вернуться к Золотому веку в прошлом (националистическое направление, которое видит в глобализации угрозу для национально-культурной идентичности наций, сводит на нет их идейное и цивилизационное наследие), и либеральной вестернизацией, восхваляющей принципы европейского Ренессанса, с которого начинается колониализм. Решение, которое он предлагает, — освобождение современного арабского языка, мысли от языка и теологических ограничений прошлого. Арабская мысль стала подлинной частью традиционных путей исследования мира, но будет ограничена в потенциале, если остается преданным только мусульманскому наследию.

Фуад Закария утверждал, что арабский мир пал из-за неспособности к историзации прошлого и зависимости от традиции, в то время как Заки Наджиб Махмуд обнаружил важность философии, ведущей нас от известного к неизвестному, и критически оценивал способности религии, полемизирующей с этим движением в мысли. Хасан Ханафи представляет форму феноменологии, которая доказывает, что должна быть развита новая концепция *таухид* (божественное единство), которая вовлечет принцип единства и равенства для всех людей. Ханафи пишет об упадке идей на Западе и полагает, что требуется вливание идей и энергии с Востока. Он использует язык либерального богословия, и полагает, что Откровение приспосабливаемо к язы-

ку каждой эпохи. Современные мусульмане должны повторно интерпретировать Откровение на современном языке и в соответствии с существующими требованиями; окаменелый консерватизм — неверное истолкование истинного динамического и диалектического духа ислама. Фазлур Рахман убежден, что мусульманский консерватизм противоречит сущности ислама. Цели ислама — экономическая реформа и учреждение праведного социального порядка. Согласно Корану, говорит он, мораль и экономический упадок связаны между собой. Ислам не должен быть ограничен общинами преданных, но должен искать видное место в новом этическом и социальном мировом порядке.

Межнациональный ислам, который достигается вне расовых и национальных различий, отстаивает африканский мыслитель — **Али Мазруи**, пытаясь согласовать несколько взаимозависимых факторов в исламском богословии с текущими глобальными фактами. Мазруи предлагает брак между исламским монотеистическим *джихадом* (универсальная борьба), антирасистским исламом с гуманистическими намерениями и потребностью в глобальном экономическом сотрудничестве; он употребляет культуру как транспортное средство для социального изменения через его интеграцию мультикультурализма, политику панисламизма и потребности в глобализме. Кроме того, он предлагает, чтобы ислам повернул единобожие от изолированной спиритуальности к коммунитарианскому гуманизму в форме мусульманского мирового порядка среди сообщества преданных *(umma)* — через глобальное экономическое сотрудничество, социальное правосудие и братство всех народов. В мире глобальной экономики, политики и увеличивающейся взаимозависимости, полагает Мазруи, мусульмане должны воспринимать их религию как «всебожественность», как тип глобализма. Его понимание итджихада — это интерпретация исламского джихада как повестка дня глобального мира и правосудия, преобразование отрицательного изображения ислама в сигнал для экономического единства и мира во всем мире.

Один из самых ярких мыслителей современного арабского мира **Абд ар-Рахман Муниф** (1923—2004) известен как автор ряда художественных произведений, в которых проводится острая критика современного арабского государства и власти, обличается духовный и моральный кризис национальных традиций, возникший в результате бездумного подчинения западным силам. Творчество Абд ар-Рахмана Мунифа, находящееся на стыке литературы и политики, ставит глобальную проблему структурного кризиса традиционного арабского общества, культуры и личности, потерявших себя в чуждой им системе ценностей. Патриархальная структура арабского общества существует издавна и восходит к доисламскому времени, и при этом не теряет своей актуальности и в современном мире. Возникновение и развитие ислама не повлияли на патриархальные установки арабского общества, которые существовали и при племенном строе, и в период правления «праведных халифов» сегодня, когда постоянно доказывается преданность руководящему лицу. В патриархальном обществе существует установка на запрещение новых творческих мыслей, новых творческих текстов, лозунгов, призывов, отражающих общественное сознание и кристаллизирующих его. Культура патриархального общества не знакома с «чтением», поскольку она оперирует опосредованными высказываниями когда-то сказанного и написанного, и оправдывающего существующее положение вещей. Такая

культура передает искаженные мысли без углубленного вдумчивого прочтения, предполагающего полное понимание смысла и критический анализ воспринимаемого материала.

Персидский подход к философии

Область мусульманского мира, которая продолжила наиболее действенно исламскую традицию в философии после упадка перипатетизма, — несомненно Персия. Одним из наиболее верных защитников неоиллюминатионизма, который опирается на принципы ишраки ас-Сухраварди, является **Анри Корбен** (1903 – 1978), французский философ, ученый, мистик, известный интерпретатор философии ислама, который работал в Иране. Корбен был активен в переводе и интерпретации мусульманской философии с акцентом на шиизм мистицизма Ибн ал-Араби («Человек света в иранском суфизме», 1971). Он доказывал существование постоянной школы философской мудрости, которая может быть обнаружена через повторение типичных символов изображения света. Такие изображения существуют в работах ас-Сухраварди в начале XX в. и имеют источник в восточных традициях типа зороастризма, герметизма и манихейства.

Последователи Корбена — Херманн Ландольт, Виллиам Читтик и С.Х. Наср, развивали его идеи суфийской метафизики и космологии. **Сейид Хусейн Наср** (р. 1933) — крупнейший мировой эксперт в области исламского философского мистицизма, лучший известный современный мусульманский философ. Согласно ему, люди разделяют духовный компонент, который не может быть реализован или описательными, или прагматическими представлениями природы. Мировая перспектива Насра включает нормативный элемент, который объединяет людей таким же образом, как более ранние религии и космология. Как мусульманин может достигать осуществимого отношения со священным в современной среде? Эта среда создает потребность в общении последователей различных кредо и культур. Ислам должен сосуществовать с западным миром, но это не подразумевает подчинение его культуре.

Ирано-американский философ, соединивший восточную и западную философии, Сейид Хусейн Наср известен как автор концепции синтеза науки и религии. У него несколько «проблемных полей» в творчестве. Среди них — выявление сути и основных принципов ислама и исламской цивилизации по сравнению с западной, подходы к изложению исламской концепции человека, отношение к классической западной и восточной философии, философии науки. Вначале он обратился к личностям выдающихся мусульманских мыслителей, их жизненным и интеллектуальным проблемам. Среди них — Ибн-Сина, Ибн-Араби, аль-Бируни, Сухраварди, аль-Фараби, Ибн-Хальдун, ал-Газали, Аверроэс и др.

Трактовка четырех принципов ислама с точки зрения цивилизационного подхода изложена им в работе «Наука и цивилизация в исламе» (1968). Символ исламской цивилизации он сравнивает не с течением реки, а с кубом Кааба, и главную особенность ее видит в стабильном и неизменном характере ислама как учения и образа жизни: 1) принцип стабильности ислама и исламской цивилизации на Западе тождествен признанию их застоя; 2) принцип божественного единства как единство и взаимосвязь всего существующего: космоса, человека, Бога (образцом здесь выступает единство

природы, взятой в космическом смысле); 3) принцип «чистоты», привнесенный через откровение пророком Мухаммедом; 4) принцип, содержащий суть вероучения ислама: «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед его пророк», выражает основное положение, выражающее дух ислама.

Наср выявляет уровни значения ислама в его всеобщем универсалистско-космическом, антропологическом и гносеологическом смыслах. Первый полагает, что все существа в универсуме суть «мусульмане» и обязаны безоговорочно подчиняться божественной воле. Второй уровень утверждает, что под мусульманином следует понимать любого человека, который согласен подчинить свою волю божественной, закону откровения, свое мирское — священному. Третий уровень, как уровень чистого знания и понимания ислама, рассматривает мусульманина не в смысле всеобщности, а в особенности и единичности. Мусульманин олицетворяется в мусульманской гностике (трудной для понимания европейского ума) осознавшим свое отношение к Богу и не имеющим отдельного существования от Божественного бытия. Божественную сущность (его интеллект) он отражает в меру своего интеллекта, находясь один на один с Богом, ибо «его ислам и ислам Природы — это двойники».

Наср дает и свою трактовку Корана, исходя из толкований принципов ислама, созвучных его софийским и натуралистическо-космологическим воззрениям. Суфизм среди традиционно настроенной части мусульман относится к разряду ересей. Наср, апологизирующий суфизм, считающий его не имеющим временных границ, видит в нем «знак божественного милосердия» и «небесное благоволение» не только для мусульман, но и для всех людей. Коран для него выступает «двойником» текста природы, ее символов, выраженных в словах. Он ищет аналогии у Бонавентуры и ал-Газали.

Перспективы исламской цивилизации, ислама и его принципов он рассматривает в работе «Знание и священное» (1981) на широком поле сравнений его истории на Среднем и Ближнем Востоке, в Испании, и влияния греческой, индийской и китайской цивилизации. Так он отмечает большое влияние на средневековую арабо-мусульманскую алхимию даосизма, отождествление понятия Бога (Аллаха) с Дао даосов. При этом он переводит свои рассуждения об Аллахе на уровень метафизичности, определяя его как предельную реальность, одновременно являющуюся Сверх-Бытием и Бытием, трансцендентным и имманентным. Пророка Мухаммеда он истолковывает как «разносчика» по миру «света Бога», выразителя воли Бога через откровение.

Он сравнивает ислам и другие мировые религии, веру и разум, традиционного (архиерейского) и западного (прометеевского) человека, исходя из религиозно-философской трактовки сущности человека. Работы «Столкновение человека и природы. Духовный кризис современного человека» (1968), «Ислам и бедственное положение современного человека» (1968) в русле социальной философии, культурологии и политологии начинают тему современного (прометеевского) человека. Традиционный человек («мост между небом и землей», «вице-регент» Бога на земле), как «форма Бога» и живущий в духовной реальности, дарованной Богом, противоположен прометеевскому человеку (искусственному творению земного мира, порожденного эпохой Ренессанса и Просвещения), пытающемуся забыть Бога, потерявшему священное и становящемуся рабом своей низменной неподлинной сущности, разрушителю природы, сохраняющему ностальгию по священному и вечному и тщетно пытающемуся их вернуть.

Рассматривая аналоги традиционного и прометеевского типов человека в рамках культур и цивилизаций (индийской и китайской), он подходит к проблеме «универсального» («совершенного») человека. По его мнению, каждая религиозная традиция идентифицирует образ такого человека с создателем той или иной религии, подтверждая на материале Библии, Корана, Авесты, буддийских сказаний, ведических книг, китайского учения инь-ян, пуруша-пракрити, гунны, томас, Брахман и сопоставляя их, как правило, с аналогичными понятиями в христианстве и исламе. Признавая духовную смерть прометеевского человека, Ницше говорит о том, что целостный человек должен вновь открывать первоначальное Единство небесного и земного.

Главный акцент в недавней Персидской философии был на философии Муллы Садра и ас-Сухраварди. Мусульманская философия переместилась из системы медресе (традиционная школа) и стала важной частью университетского учебного плана. Один из наиболее интересных мыслителей — Махди Хаири Язди, чья работа о знании обеспечивает пример плодотворной комбинации идей западной аналитической философии и традиции ишраки, чтобы объяснить метафизические и эпистемологические проблемы. Али Шариати, другой студент Корбена, защищает социальный процесс исламизации. Он утверждает, что экзистенциальное бытие каждого человека содержит намерение, сформированное через взаимное доверие и сострадание между ними и Богом, как их сущности. Исламизации можно достичь через экзистенциальное сочувствие и феноменологическую ассимиляцию образцовых людей — типа Имама Хоссейна (внук Пророка) или Фатимы (его дочь и жена Имама Али) — в архетипическую память. Мученичество Али или Хусейна — парадигматическое сообщение не для горя, а для ассимиляции их характеров в Я. Шариати изображает историю как диалектический процесс, который не исключает экономические и материальные факты, ислам — как практическую религию, а людей как потенциальных агентов правосудия.

Али Шариати (1933—1977) был одним из главных идеологов антишахского движения. Испытал влияние Дюркгейма, Маркузе, Тойнби, Троцкого (во время учебы в Париже). Модернист, хотя Коран по-прежнему считал панацеей от всех социальных бед: «Ислам является первой школой социальной мысли, которая считает массы основой, фундаментальным и сознательным фактором, определяющим ход истории и общества».

По его мнению, возрождение религии — основа социального прогресса. Атеизм невозможен: атеист просто называет бога иным именем. Поэтому религия — ядро культуры, и изучать культуру — значит изучать религию; без понимания религии культура непонятна. Даже общества возникают на основе общности религиозных взглядов ряда людей. Доказательством этого является существование так называемых «городов-символов»: городов, играющих особую роль в данной цивилизации и строящихся вокруг культовых центров. Неверие — это всего лишь неведение о том, что уже владеешь истиной, и по этой причине стремление к преходящему. Главное — уметь отличить истинную религию от ложной, от суеверия.

Необходимо восстановить изначальный ислам. Его методы: 1) философский; 2) антропологический; 3) историко-социологический.

Принципы изначального ислама: 1. Прямая связь бога и человека. 2. Всеобщее равенство: Бог — творец всего сущего; Божественная воля распространяется на весь мир; Бог обладает полным знанием о мире. 3. Коллективизм. 4. Признание за человеком свободы воли и возможности выбора.

5. Человек разумен, и разум (а не интуиция) — инструмент сознания и познания. Для истинного ислама разум — главное средство постижения истины. 6. Взаимосвязь религии и культуры. Развитие культуры на безрелигиозной основе невозможно. 7. Непреложные правила поведения. Обычные юридические нормы не гарантируют свободы личности в такой же мере, что и «исламское право»: страх перед обычным законом — это страх наказания, а страх перед «исламским правом» — это истинное раскаяние. 8. Диалектический метод лежит в основе теории познания. Метод Аристотеля (анализ общего) дополняется методом Корана (анализ конкретного). 9. Признание существования у человека инстинктов, которые все же надо держать в узде. 10. Признание религиозного и национального равенства, в частности, уважение религиозных меньшинств. 11. Признание существования прогресса. 12. Вера должна служить человеку, а не человек — вере. 13. Свобода слова и мнений. 14. Единобожие (таухид).

Таухид — признание не только единственности бога, но и единства Вселенной, без деления на тот и этот мир, на сакральное и профанное; основа бога, человека и природы — одна. С таухидом борется ширк (идолопоклонство). К ширку при этом не относится христианство и иудаизм: они суть тот же таухид, что и ислам. Ширк борется с таухидом, а значит, и с прогрессом. Таухид призывает к подвижничеству в борьбе против угнетения, символизированного богатством, искаженной религией и государственным насилием. Истинная религия сплачивает людей (влияние учения Дюркгейма об интегративной роли религии), а ширк лишь разобщает, ибо опирается на идею, что все люди от природы делятся на рабов и господ, и тем самым препятствует движению к свободе, тогда как таухид поощряет свободу. Ширк внушает человеку веру в судьбу, делает его некритичным, убивает чувство социальной ответственности, выступает с апологией существующего порядка. Ширк может быть явным (с которым легче бороться, ибо он заметен) или скрытым (который маскируется под таухид, и с ним бороться гораздо труднее). Таким скрытым ширком является институционализированная религия, приобретшая форму установленного культа. Так, адепты ширка, прикрываясь Кораном, убили адепта таухида халифа Али. Эксплуататоры всегда адепты ширка, угнетенные — таухида.

Всякая религия, в том числе и ислам, нуждается в обновлении, при котором ее содержание остается неприкосновенным, но ему дается новая форма. Если религию не очищать, верующие могут не увидеть различия между вечной сутью и исторической преходящей формой (культом), и тогда устаревшая форма будет сдерживать религиозный прогресс. Проблемы у ислама начались с потерей «духа иджтихада» (свободного критического исследования, опоры на собственное мнение при решении правового вопроса), поэтому ислам надо реформировать, чтобы восстановить в нем этот дух.

Учение Тойнби об истории Шариати упростил до двух фаз исторического процесса — «наступление» и «оборона». Всякое движение сначала «идет в наступление», но потом институционализируется, переходит к «обороне» и превращается в застывший культ. Чтобы не дать обществу стагнировать, его надо держать в состоянии «непрерывной революции» (взято у Троцкого). Она осуществляется на трех основаниях: 1. Иджтихад. Это «непрерывная революция» в области мышления, предполагающая отказ от слепой веры в авторитеты. 2. Добродетель. Творить добро и избегать зла. 3. Постоянное движение. Шариати называет его *мухаджират* или даже прямо *хиджра*.

Внутри себя — это самосовершенствование, во внешнем мире — номадизм, непривязанность к месту. На интеллигенции лежит социальная ответственность — развивать и распространять религиозные знания и культуру.

Учение о человеке и обществе. Человек — первое среди всех существ, обладает свободой воли, сознанием и самосознанием, способен к творчеству, существо нравственное и поклоняющееся идеалам. Совершенства может достичь только через любовь к богу. Человек — заместитель бога на земле и хранитель его веры. Бог дает ему общие инструкции, а дальше человек действует сам, как знает. Человек сошел с небес на землю, чтобы на земле создать себе небеса. Современная «искусственная» цивилизация нуждается в возвращении к естественности времен Мухаммада, а для этого современный человек должен осознать свое божественное предназначение. 1. Человек — высшее существо, но при этом двойственное (дух + тело). Все люди равны, и это касается в том числе и мужчин и женщин. Женщина не ниже мужчины. 2. Воля человека свободна. Он должен выбирать между Аллахом и Шайтаном. Путь от праха к богу — постоянная хиджра души человека. Отрицание фатализма. 3. Человек — существо самосознающее.

У человека множество Я: 1) душевное — иррациональное и интуитивное, питающееся пророчествами, священными текстами и т. п.; 2) рациональное — лишенное веры и не нуждающееся в ней; основа логического мышления, прагматизма и утилитаризма; 3) субъективное — делает человека личностью, но и маскирует истинную душу человека; 4) героическое — побуждает к действию и к самопожертвованию на благо общества; 5) верующее; 6) мыслящее; 7) бунтующее; 8) истинное Я.

Истинное Я — главное. Оно скрыто множеством видимых «оболочек» (тело, интеллект, эмоции и т. д.) и прямо его увидеть невозможно. Оно доступно только особой религиозно-мистической интуицией. Именно о нем говорят Упанишады. Беседа с этим Я есть внутренняя хиджра, возвращение к себе. Познать его невозможно, его можно только созерцать и любить.

Творческий комментарий Мулла Садра был произведен Рухолла Хомейни, который доказывает, что религиозное обучение соотносится не только с персональной этикой индивидуумов, но также с их социальными обязанностями и политическими действиями. Практически эти идеи подразумевают теократию, которая не различает между политикой и религией, требует внутренней революции от масс, направленной против существующего управления, но эта революция должна управляться в соответствии с директивами религиозных властей. Он изменяет мусульманское богословие на понятие религиозного опекунства юриста-властелина, чья роль должна вести сообщество преданных в их универсальной борьбе. Этот джихад по существу не военный, но в значительной степени образовательный и ищет расширение мусульманской этики.

Интересное и весьма недавнее противоречие в персидской философии отразил Абдекерим Соруш. Во времена Иранской революции он выступал с критикой идей Хомейни о том, что власть в стране должна принадлежать духовенству. Если не углубляться в его идеи, то в целом он выступал за гражданское общество, демократию, открытое обсуждение вопросов веры, ввел множество концепций из западной философии в Иран, в частности ведущие идеи Поппера, Мура, Берлина и Витгенштейна. Он предложил использовать понятие «коллективного разума», чтобы понимать и интерпретировать религиозные идеи. Коллективный разум — вот путь работы с теоретическими

и практическими проблемами, и предпочтителен для надежды исключительно на решениях, достижимых через усилия юриспруденции и религиозных властей.

Современные тенденции

Проблемы и противоречия современной арабо-мусульманской философской мысли связаны с социально-философскими, общекультурными и историко-философскими проблемами. Особо следует отметить в разрешении этих проблем роль наследия в историческом развитии любой национальной философии и то место, которое оно занимает в структуре историко-философского знания вообще. Происходит, с одной стороны, непрерывное обновление тематики, методологического и технического инструментария, что ставит во многом по-новому вечный вопрос об отношении к наследию; а с другой стороны, сами социально-философские запросы, вызовы Запада арабскому миру неразрывно связаны с арабо-мусульманской мыслью, побуждающей арабов по-новому взглянуть на свое прошлое, истоки и индивидуальность, национальное и общемировое, искать в наследии то, что послужит новым импульсом для прогресса арабской цивилизации. Арабская философия все больше осознается одним из главных элементов арабской культуры. Сама же арабская культура и философия, имеющие великие достижения, составляют важную часть мировой культуры и философии. Поэтому многие проблемы и противоречия, свойственные мировой, в том числе и западной философии, оказываются проблемами и противоречиями арабской современной мысли.

Поиск иного пути ведется в рамках исламской мысли (религиозной мусульманской), либеральной мысли, национал-социалистической мысли, критико-исторического течения, умеренно-согласительного течения, национал-либерального культурного течения, марксистской мысли. Кроме того, много мыслителей в мусульманском мире приспособили западную философию для решения философских проблем, которыми они заинтересованы. С.А. Кадир в Пакистане развивал описание мусульманской философии в соответствии с логическим позитивизмом, в то время как Абд аль-Рахман Бадави применил экзистенциализм к арабскому обществу. Заки Наджиб Махмуд следовал за Уильямом Джеймсом в представлении прагматического описания философии. Некоторые мыслители применили специфические методы в исламской традиции к философии — так, Али Сами ал-Нашшар, например, обосновывал свои идеи на ашаритском богословии, в то время как Мухаммад Азиз Лахбаби использовал гегельянство, чтобы развить теорию бытия, которая является весьма необычной в пределах контекста мусульманской онтологии. Хичем Дяит комбинирует гегельянство с экзистенциализмом. Он доказывает, что только диалектическая эпистемология может использоваться, чтобы понять существующий характер мусульманской культуры. **Мухаммед Аркун** (1928—2010) в подходе к Корану использует семиотический поток идей в современной французской литературе, чтобы доказать, что ислам всегда изменялся и развивался, так что нет смысла обвинять его в постоянной ортодоксии. Он требует переосмысления понятия ислама в контексте глобализации, поскольку мифо-идеологические самоделки фундаменталистских дискурсов развалили мифо-исторические построения периода формирования исламской мысли.

ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНИИ (ПОСЛЕДНЯЯ ЧЕТВЕРТЬ XX – ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XXI ВЕКА)

Если попытаться кратко выразить особенности современного философского процесса Германии, то на память приходят слова Хабермаса, которыми он назвал свою монографию 1990 г. — «Новая необозримость». То есть присутствует целый спектр различных направлений — критическая социальная теория, кантианство, гегельянство, феноменология, философия культуры, герменевтика, работают Международные общества А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и др., издается Полное собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, на философские поиски оказывают заметное влияние британская аналитическая философия и американский неопрагматизм. Это обилие направлений объясняется особенностями институционального развития философии в этой стране. Прежде всего сохраняется дух университетской корпоративности: ведущие центры философии — это как ремесленные цеха, где профессора выполняют роль мастеров, молодое поколение — подмастерья, а студенты (во всяком случае, лучшие из них) — это ученики[1]. Возглавляет же школу заслуженный философ, чье имя широко известно в западном мире, а его творчество выступает как бы ориентиром для понимания сути данной школы (хотя остальные ученые вносят свой неповторимый творческий вклад в развитие всего направления).

Следующая характеристика — социального порядка: вузовские преподаватели в Германии, и философы в том числе, считаются государственными служащими высокого ранга. Отсюда вытекает неповторимый стиль поведения, который четко бросается в глаза во время любого университетского мероприятия; его можно охарактеризовать двумя колоритными чертами: во-первых, спокойная уверенность в себе (у всех, и даже у молодежи) — она как бы излучается от человека, когда он говорит; и во-вторых, открытость к диалогу, глубокий и искренний интерес к мнению собеседника (как к равному, а интеллектуальные лидеры — это просто первые среди равных) и, если универсализировать, то эту черту можно назвать толерантностью. Если уж говорить о каких-то недостатках, то можно (особенно со стороны) увидеть, что каждое направление развивается относительно изолированно, т. е. философское пространство оказывается раздробленным, и некоторые философы даже считают, что в нем нет никакого единства; в связи с переходом на Болонский процесс корпоративность школ все больше институциализируется, образуются так называемые «excellence-cluster», т. е. исследовательские центры, специализирующиеся на комплексе определенных задач (часто обуславливаемых социальным заказом). То есть, с одной

[1] Например, во время мастер-курса проф. Акселя Хоннета, современного лидера Франкфуртской школы, в сентябре 2010 г. в г. Госларе (под Ганновером), на котором присутствовал автор раздела, организатор курса — проф. Ю. Манеман — сказал, что профессор Хоннет — это мастер, а как ему назвать остальных участников — здесь он затрудняется, и тут же один из молодых ученых пошутил: а ведь мы — подмастерья (Geselle)!

стороны, философия становится более общественно действенной (со всеми положительными социальными последствиями для самих философов), но с другой стороны, процесс дробления проникает даже вовнутрь каждого направления, что еще больше фрагментирует философское пространство. Но эта тенденция компенсируется многочисленными совместными научными мероприятиями, где в живом общении происходит обмен идей, а также практикой поездок в другие страны на конференции и для чтения лекций (Gastprofessur), т. е. у человека возникает широкий социальный и идейный кругозор — формируется как бы единое информационное поле, к которому каждый подключается, кто пожелает и найдет возможности (это называется Inklusivität).

В предлагаемом разделе будет рассказано более подробно о «критической социальной теории», носящей также более популярное название «Франкфуртская школа» (так разъяснил Аксель Хоннет), поскольку автор именно в этой области является специалистом. Также будут представлены некоторые идеи других немецких мыслителей — автору подчас прямо присылались материалы по его запросу[1], либо кратко освещены некоторые идеи других немецких мыслителей на основе Интернет-источников.

Эволюция Франкфуртской школы

Франкфуртская школа, которая возникла на базе Института социальных исследований — первого и самого крупного научного учреждения немецкой социал-демократии, основанного в 1924 г., — после ухода Адорно и Хоркхаймера на рубеже 60—70-х гг. вовсе не исчезла, а, пройдя через короткую кризисную фазу в начале 70-х гг., возродилась и начала развиваться, когда в нее пришло новое поколение мыслителей. Постепенно разрастаясь, Франкфуртская школа превратилась во влиятельное направление в социально-гуманитарном познании на Западе, и ученые не только Германии, но и США, Великобритании, Франции часто ссылаются на работы лидеров школы последней трети XX в. — Юргена Хабермаса, Карла-Отто Апеля и Акселя Хоннета, иногда заимствуя их идеи, иногда полемизируя с ними. В настоящее время Франкфуртская школа развивается как на базе Института социальных исследований, так и на основе Института философии Франкфуртского университета — обеими учреждениями руководит один и тот же Аксель Хоннет. В последнее десятилетие XX в. в школе начался очередной процесс смены поколений — ушли на пенсию Апель и Хабермас, главой школы стал Аксель Хоннет, и постепенно начинают заявлять о себе уже молодые ученики Апеля, Хабермаса и Хоннета — своими работами и через систему институционального роста (защита двух диссертаций и продвижение по университетской иерархии).

Предлагаемый подраздел претендует только на то, чтобы дать читателям предварительное знакомство с кругом идей, которые разрабатывает сейчас это направление. Они могут быть интересны, во-первых, потому, что происходит переосмысление понимания разума не только по отношению

[1] По-видимому, большую роль здесь сыграли имена проф. Юргена Манемана и Акселя Хоннета, так как именно по совету первого автор выходил на контакт с самими ведущими философами, а второй является руководителем стажировки. Пользуясь случаем, хотелось бы выразить им глубокую благодарность!

к классическому немецкому рационализму, но и по сравнению с тем, которое выработали феноменология, экзистенциализм и герменевтика (хотя при этом ощущается преемственность с ними); во-вторых, потому, что, отталкиваясь от несколько иных оснований рациональности, чем в перечисленных направлениях, современные «критические философы» вырабатывают свое представление о социальном и выходят на проблему общественного идеала, к чему неизбежно приводит сама критически-дистанцированная позиция по отношению к современному им западному «позднекапиталистическому обществу» (Хабермас); в-третьих, потому, что философия уже не рассматривается как нечто самодостаточное, а вовлекается в исследовательский процесс вместе с другими гуманитарными науками — прежде всего, при решении проблем реконструкции морального развития человека, изучения путей и перспектив общественной рационализации и специфики ее западного варианта (то есть дискуссии выходят на уровень диалога культур), понимания сути морали и права как фундамента демократического строя; в последнее же десятилетие обсуждаются уже этические проблемы улучшения генетического кода человека и пр.

Было бы наивно пытаться в небольшом разделе раскрыть даже узкий перечень только что обозначенных тем. Автор для нее выбирает только одну из них — проблему постижения основ дискурса. Это имеющее латинские истоки слово означает не просто дискуссии и разговоры, но прежде всего такие формы общения, в которых присутствует стремление преодолеть разногласия и прийти ко взаимопониманию. На взгляд автора — для того, чтобы обосновать такое понимание дискурса, требуется придерживаться определенных исходных предпосылок, которые необходимо реконструировать, и тогда станет более понятным содержание работ представителей современной «критической мысли». Именно здесь лежит цель раздела. Реализована же она может быть только на конкретном материале работ Апеля, Хабермаса и Хоннета, которые известны автору.

Общая логика построения материала в разделе такова. Сначала автор схематично раскроет два способа понимания дискурса, которые выработали лидеры Франкфуртской школы в 80–90-е гг. XX в. — Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель. Эти философы, несмотря на то, что их связывают отношения преемственности, интенсивно полемизировали друг с другом. Затем автор проанализирует некоторые идеи Акселя Хоннета, которые идут несколько в ином ключе — Хоннет стремится, в отличие от Хабермаса с Апелем, в поиске метафизических оснований дискурса опираться скорее не на Канта, а на молодого Гегеля (хотя точно также, как и Хабермас с Апелем, он вводит философию в пространство диалога с другими гуманитарными науками — социальной психологией, психоанализом, социологией и пр.; впрочем, это вполне в традиции Франкфуртской школы).

Дискурс как рефлексивная форма коммуникативных действий: подход Юргена Хабермаса

Если попробовать примерно прикинуть, что же Хабермас написал за всю свою жизнь, то по самым скромным оценкам получится более 25 крупных работ общим объемом больше 7000 страниц. Главные работы — «Структурные изменения общественности» (1962); «Познание и интерес» (1968), «К реконструкции исторического материализма» (1976), «Теория комму-

никативного действия» (2 тома, 1981), «Фактичность и значимость» (1992), «Между натурализмом и религией» (2005), «Ах, Европа» (2008), а также пятитомник основных произведений, отобранных самим автором (2009); каждой из этих крупных работ предшествовали многочисленные «рабочие заметки» (например, к «Теории коммуникативного действия» в 1984 г. вышли два тома «Предварительных штудий и дополнений», которые потом переиздавались); на русский язык переведены несколько его небольших работ, не принадлежащие все же к корпусу фундаментальных[1]. К тому же начиная с 90-х гг. XX в. в издательстве «Зуркамп» во Франкфурте выходят серии, посвященные дискуссиям вокруг работ Хабермаса. Автору известны, например, сборники, где ученики интерпретируют идеи Хабермаса, изложенные им в работах «Структурные изменения общественности» (2001) и «Теория коммуникативного действия» (2002). После того, как в 2001 г. Хабермасу на Франкфуртской международной книжной ярмарке была вручена Международная премия мира — самая престижная премия Союза немецких книгоиздателей, в 2002 г. «Немецкий журнал философии» посвятил Хабермасу почти весь первый номер. После же 80-летнего юбилея Ю. Хабермаса (июнь 2009) вышел такой объем литературы, что в Немецкой национальной библиотеке во Франкфурте-на-Майне под нее отведена целая полка[2]. Обработка этого наследия потребует усилий, наверное, целого коллектива учеников, если таковые в России когда-нибудь появятся. Поэтому автор статьи изначально отказывается от попыток «объять необъятное» и сосредоточит свои усилия всего лишь на прояснении трех ключевых понятий, без которых система Хабермаса была бы невозможна, — коммуникативного разума, коммуникативного действия и дискурса.

Отправным пунктом всех его рассуждений является идея коммуникативного разума. В работе «Постметафизическое мышление» Хабермас пишет: «Мои размышления сводятся к тезису, что единство разума может оставаться постижимым только в многообразии его голосов... Эта возможность взаимопонимания, которая обеспечена пока только процедурой и осуществлена лишь в эволюционной перспективе (transhistorisch), образует подоснову для актуального многообразия встречающихся друг с другом в диалоге — и также тех, кто не находит взаимопонимания»[3]. Попробуем проинтерпретировать

---

[1] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000 (2-е изд. 2006); *Он же.* Вовлечение Другого. СПб.: Наука, 2001; *Он же.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002; *Он же.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003; *Он же.* Политические работы. М.: Праксис, 2005. Переведены также Московские лекции Хабермаса, которые он прочитал во время визита еще в СССР в 1989 г.: *Он же.* Демократия. Разум. Нравственность / Московские лекции и интервью. М.: Медиум, 1996. Планируется перевод лекций, прочитанных Хабермасом во время второго визита в Россию — на «Дни ЮНЕСКО в Москве» (ноябрь 2009) — в Институте философии РАН и в МГУ.

[2] В России же к юбилею Ю. Хабермаса был осуществлен перевод его статьи «Границы между верой и знанием: об истории влияния и актуальном значении религиозной философии Канта из книги: *Habermas Jürgen.* Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2005. S. 216 – 257. Перевод был опубликован в юбилейном № 30 (за 2009 № 2) журнала «Кантовский сборник», издаваемого кафедрой философии Российского государственного университета им. И. Канта (Калининград). Также к юбилею мыслителя вышла из печати монография: *Шачин С.В.* Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса. Мурманск, 2010.

[3] *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1992. S. 155.

понятие коммуникативного разума. Прежде всего, его единство невозможно представить по модели субстанции: оно не задано изначально, его нет как некоего местопребывания (будь то в пространственно-временном, будь то в интеллигибельном мире). Имеются только предпосылки достижения согласия между людьми, которые укорены в структуре языка. Язык — это медиум общения, т. е. некая среда, в которую помещены говорящие субъекты и которая оформляет их мировоззрение — «разводит» его по уровням объективного, социального и субъективного «миров»[1]. В этом смысле коммуникативный разум находится всегда как бы в потенциальном состоянии и актуализируется только в ходе реальных практик общения. Однако носителем такого разума выступает все же не некий объективный дух языка, ставший самостоятельным, а сами субъекты общения, которые в результате постоянного пребывания в ситуации диалога приобретают так называемую «коммуникативную компетенцию» — умение разграничивать упомянутые «миры» в своем сознании и способность сомневаться в содержании своей собственной позиции, а также позиции своих партнеров по диалогу; в этом смысле система Хабермаса идет все же в русле традиции новоевропейского рационализма.

Попробуем развить последний тезис. Фундаментом «коммуникативной компетенции» является так называемое «децентрированное мировоззрение», т. е. сознание, которое имеет центром не только мое собственное «я», но еще два дополнительных центра — социальный и объективный миры. Это значит, что содержание моих переживаний для меня перестает быть решающим, а опосредуется содержанием двух других миров, находящихся в моем сознании. Я способен занимать рефлексивную позицию по отношению к себе; момент опосредования в моей точке зрения — это все те аргументы других участников диалога, которые я услышал, принял к сведению и интегрировал со своим субъективным мнением (даже ценой изменения последнего), т. е. я начинаю осознавать себя сознающим, и мое сознание превращается в самосознание — но не напрямую, а в результате «возвращения к самому себе» из взаимоотношений с другими, так что я узнаю себя как «другое я другого я», и это же делают все остальные участники дискурса[2]. В общем, Хабермас в своем творчестве занимался, прежде всего, «подведением» философского фундамента под понятие коммуникативной общественности, а также стремился «двигаться вширь», т. е. вырабатывать методологию исследований морального развития человека[3], трансформации общества в ходе капиталистической модернизации[4], постижения основ демократического правового государства[5] и др. — исходя из своего философского понимания разума.

Здесь нет возможности подробно раскрывать, что за предпосылки взаимопонимания присутствуют в языке; упомянем лишь, что это — формально-прагматическая структура речи, т. е. притязания на значимость выска-

---

[1] Об этом см.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. 4. Aufl. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1. S. 144–148.

[2] В компактной форме изложение идеи «децентрированного мировоззрения» читатель может встретить в работе: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 205–211.

[3] См. там же. С. 238–257.

[4] Хабермас считал, что коммуникативный разум — это «эмпирически действенная сила». См., напр.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 133–140.

[5] *Habermas J.* Faktizität und Geltung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1992.

зываний[1]. Я (то есть говорящий) не могу ничего сказать, не ориентируясь на возможную реакцию своего партнера по разговору (то есть слушателя), а именно: одобрение содержания моего высказывания или отклонение его. Но для того, чтобы мое высказывание имело бы значимость не только для меня, но и для другого субъекта, я должен подтвердить (einlösen) притязания на истинность, правильность или правдивость моего высказывания, в зависимости от того, в каком из трех «миров» находится обсуждаемый в разговоре предмет, т. е. привести аргументы, обосновывающие мою позицию. Слушатель обладает неким «кредитом доверия» по отношению к говорящему, т. е. он полагается на гарантии говорящего относительно того, что в случае необходимости тот приведет основания своей точки зрения. Когда разногласий не возникает, то говорящий и слушатель вырабатывают коллективное определение ситуации, которую надо совместно преодолеть, — т. е. договариваются о совершении совместных действий на основе общего плана; такова логика *коммуникативного действия*. В случае же, если между говорящим и слушателем возникают разногласия, то они начинают аргументировать и тем самым трансформировать свои точки зрения — коммуникативное действие переходит в свою рефлексивную форму, в форму *дискурса*[2].

В этом разделе нам осталось только разобрать, что же дает Хабермасово понятие дискурса для обоснования морали. Начнем с исходного вопроса: а что такое мораль, в понимании Хабермаса? Он придерживается Кантовской интуиции, согласно которой предмет морали относится к принципам, на базе которых человек действует (то есть к максимам), причем действует, что самое главное, автономно. Это значит — человек поступает свободно, следуя долгу, т. е. сообразно принципам, которые он сам установил для себя, исходя из которых он следует своей доброй воле и уважает высшую значимость личности как в самом себе, так и в другом; противоположностью автономии является гетерономия, когда человек действует на основе склонностей, через которые над личностью в конце концов господствует природная необходимость. Как же добиться свободы и автономии? Смысл Кантовского подхода, если выразить его в одном предложении, заключается в осознании действующим субъектом своим разумом закона (или «факта») разума, который управляет надприродным, интеллигибельным миром свободы, и в полагании этого закона в основу максим — тогда субъект поступает в соответствии с «категорическим императивом». Хабермаса же не устраивает монологизм Кантовского обоснования морали — каждый самостоятельно постигает для себя, где лежат истоки «человечества» в «лице самого себя и другого» как «самоцели». В противовес этому он намечает свой подход, суть которого заключается в том, что мораль укоренена в правилах дискурса[3]. Это — те исходные предпосылки рационального обсуждения любого вопроса, опираясь на которые действующие субъекты в коммуникации друг с другом сумеют выработать такую норму своего поведения, с которой они все согласятся. Обобщающим выражением данных

---

[1] О притязаниях на значимость и о трех разных отношениях к миру, которые язык порождает в говорящем субъекте, по-русски можно прочитать в: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 38 – 48.

[2] Об этом см.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1978. Bd. 1. S. 128, 148, 371, 376, 439 и др.

[3] Об этом см.: *Habermas J.* Erläuterungen zu einer Diskursethik. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1991. S. 12 – 14, 18 – 20, 62 – 63 и др.

предпосылок служит «основной принцип универсализации» («U»), в котором акцентируются два обстоятельства: во-первых, учет точек зрения всех лиц, интересы которых обсуждаемая норма затрагивает; во-вторых, принятие во внимание всех прямых и побочных последствий от соблюдения данной спорной нормы[1].

Как раз в этом месте подход Хабермаса сталкивается с рядом проблем. Во-первых, основной принцип универсализации не удалось до конца обосновать ни Хабермасу, ни его ученикам[2]. Поэтому все же осталось неясным, почему я вообще «должен быть моральным» — почему я должен ориентироваться на согласие с другими партнерами по коммуникации. Во-вторых, непонятно, как вообще можно учесть точки зрения всех заинтересованных лиц и все прямые и побочные последствия, ведь дискурсы неизбежно подлежат пространственно-временным ограничениям. Поэтому Хабермас пишет о необходимости институциализации дискурсов, т. е. создания реальных социальных институтов, упорядочивающих деятельность «коммуникативной общественности» и нейтрализующих негативные внешние и внутренние воздействия на ход дискурсов[3].

В целом Хабермас иногда подвергается упрекам как раз за недостаточную философскую обоснованность своей позиции — например, профессор Марбургского университета Р. Брандт (один из крупнейших кантианцев Германии) считает, что если последовательно реконструировать Кантовские определения свободы и закона, то этика дискурса перестанет претендовать на право быть самостоятельной позицией, а будет всего лишь способом «эмпирической реализации Кантовского принципа свободы»[4]. На этот упрек мы позволим себе ответить так. Во-первых, само понятие эмпиризма с точ-

---

[1] См.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 146.

[2] Так, английский ученик Рэг попытался буквально придерживаться программы своего учителя и доказать, что «U» вытекает из правил дискурса согласно отношениям импликации (прямого следования) см.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 152. Строя отношения импликации, Рэг обнаружил, что на самом деле «U» базируется на неких метафизических «добавочных» предпосылках, присутствующих «позади оснований» позиции Хабермаса. Об этом см.: *Gottschalk-Mazouz N.* Diskursethik: Theorien, Entwicklungen, Perspektiven. Berlin: Akademie-Verlag, 2000. S. 47—55.

Другие ученики Хабермаса модифицировали сам принцип универсализации (Готтшальк-Мазоуз вообще призывает от него отказаться) либо иначе представляют саму задачу обоснования — оно может быть не «импликативным», а «прагматическим», то есть «надо стремиться открыть смысловые предположения, которые наличествуют для участников какой-либо практики, в качестве нормативных ожиданий, не могущих быть произвольными». См.: *Ott K.* Ipso facto: Zur ethischer Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1997. S. 56; *Gottschalk-Mazouz N.* Op. cit. S. 55—66. Однако Хабермас во время личной встречи сказал автору, что он сам считает, что эти модификации идут далеко в сторону от его философской программы.

[3] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. С. 144—145.

Процессу институциализации дискурса и закладывания тем самым легитимационного фундамента демократического правового государства посвящена работа Ю. Хабермаса «Фактичность и значимость» — вторая по значимости после «Теории коммуникативного действия».

[4] *Brandt R.* Habermas und Kant // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 1. 2002. Berlin: Akademie-Verlag, 2002. S. 67.

ки зрения Хабермаса не должно содержать снисходительный оттенок: речь идет о разделении труда в научно-исследовательском процессе, философия не занимает там привилегированного положения «указчика всем своего места», а выступает в качестве «местоблюстителя» (Platzhalter) для эмпирических теорий с сильными притязаниями на универсальность[1].

Во-вторых, решение Хабермасом проблемы обоснования морали лежит в несколько иной плоскости — поскольку дискурсы существуют в реальных условиях, то они должны быть подкреплены институтами демократического правового государства, которое обладает монополией на применение легального насилия; следовательно, субъекты гражданского общества уже не могут сами прибегать к властным ресурсам и потому вынуждены следовать правилам дискурса. Более надежный передаточный механизм (Transfer) от морали к практическим действиям, мотивирующей человека к справедливым поступкам (ведь мораль побуждает человека действовать исходя из долга лишь практическим разумом и доброй волей, что ненадежно, т. к. человек может хорошо понимать веления практического разума, но не находить в себе сил осуществить их и впадать в «природную казуистику» для оправдания своего поведения по склонностям), может заключаться в правовой норме, обладающей качеством позитивности и принуждающей к легальному поведению (т. е. соответствующему долгу, хотя максима может быть и безотносительной к нравственности).

Позитивность права, согласно работе «Фактичность и значимость», состоит в следующем: во-первых, оно лишено религиозной или метафизической подоплеки, т. е. является именно человеческим творением, результатом деятельности разума, а не божественного откровения или инспирации правителей, должность которых обладает мистическим или не подвергаемым сомнениям традиционным авторитетом. Во-вторых, оно принято в соответствии с процедурой, считающейся легитимной — это, по Хабермасу, означает, что содержание норм вырабатывается именно в процессе дискурса общественности, и демократическое правовое государство своей сложной институциональной системой позволяет вовлечь в обсуждение содержания норм всех заинтересованных лиц. В результате адресаты права могут также понимать себя как его авторы — это один из самых фундаментальных принципов демократического правового государства. А отсюда вытекает авторитет правовой системы в целом в глазах каждого актора, и у него возникает установка на соблюдение законов исходя из уважения к деятельности человеческого разума, воплощенного в правовой системе — в этом лежит фундамент правовой культуры.

В-третьих, само проведение норм в жизнь и даже применение санкций осуществляется в правовой форме, что исключает произвол и позволяет соединить волю и разумное убеждение как в обладателях государственной должности, так и в адресатах правовых норм. Но самое главное: вся эта демократическая правовая система существует для того, чтобы гарантировать наличие у каждого человека фундаментальных субъективных прав и их соблюдение. Эти права Хабермас формулирует следующим образом: «(1) Фундаментальные права, которые вытекают из политически автономного развития (Ausgestaltung) *права на максимально возможную меру равных субъективных свобод действий*. Эти права требуют как необходимый

---

[1] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 27—29.

коррелят; (2) Фундаментальные права, которые вытекают из политически автономного формирования (Ausgestaltung) статуса члена добровольной ассоциации правовых товарищей (Rechtsgenossen); (3) Фундаментальные права, которые непосредственно вытекают из возможности обжалования прав и политически автономного формирования индивидуальной правовой защиты». Эти права вытекают из применения принципа дискурса к правовому медиуму как таковому, регулируют отношения друг с другом членов ассоциации граждан правового государства. Они обеспечивают только *частную* автономию правовых субъектов, признающих друг друга в роли *адресатов* права. Но на следующем этапе полагания прав они получают роль еще и авторов права — благодаря: «(4) Фундаментальным правам на равные шансы участия в процессах формирования [общественного — *С. Ш.*] мнения и воли, в котором граждане осуществляют свою политическую автономию и полагают легитимное право». Это политическое право дает возможность гражданам государства оказывать влияние на развитие частной и политической автономии. И в этом отношении все предшествующие права *подразумевают* (implizieren) пятый комплекс прав, которые можно назвать социальными: (5) Фундаментальные права на обеспечение жизненных условий, которые гарантируют такую меру социальных, технических и экологических [предпосылок жизнедеятельности — *С. Ш.*] для равнозначного использования описанных в пунктах (1) — (4) гражданских прав в данных обстоятельствах»[1]. Дискурсивное обоснование прав человека позволяет объяснить внутреннюю взаимосвязь возникновения легитимности из легальности (при всей парадоксальности этого): все конкретные содержания норм, а также процессы их применения есть результат творческой деятельности общественности, без которой вся система обречена на деградацию. Эта спонтанность не вынуждается правом, а обеспечивается либеральной политической культурой общества, качествами граждан государства (особенно хорошо это будет дальше разобрано в связи с обсуждением проблемы толерантности у Хоннета): право должно открыть источники легитимации, над которыми оно само не властно[2]. Таким образом, в книге «Фактичность и значимость» Хабермас развивает дискурсивную теорию права и демократического государства.

Наконец, если уж вернуться к обозначенной Р. Брандтом проблеме обоснования морали исходя из дискурсивной формы интерсубъективности, то следует акцентировать, что Хабермас как раз уклоняется от попыток дать окончательное обоснование морали, которые предпринимал Апель, и придерживается позиции безальтернативности — если субъекты в ходе своих действий вообще не будут стремиться к согласию друг с другом, они тем самым придут к самоизоляции; последовательно проведенный эгоизм невозможен — такой упорно настаивающий на своей обособленности скептик «выпадает» из всех возможных человеческих отношений, теряет контакт с жизненным миром и тем самым — с реальностью. Обоснование морали Хабермас предлагает совершать как раз путем исследования повседневности, изучения тех процессов коммуникативной рационализации жизненного мира, благодаря которым каждый человек сегодня вынужден рассчитывать

[1] *Habermas J.* Faktizität und Geltung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 155—157.

[2] Ibidem. S. 165.

на поддержку других во всех сферах своей жизни, т. е. искать согласия с другими. Отсюда вытекает чрезвычайно разработанная теория жизненного мира (в целом ряде работ Ю. Хабермаса), который пронизывают коммуникативные процессы и делают все более рациональным. Коммуникативная рационализация жизненного мира открывает шанс трансформации всех институционных порядков в направлении реализации идеала неограниченного коммуникативного сообщества — т. е. сообщества индивидуализированных (то есть стремящихся к осуществлению своего творческого потенциала) личностей, ведущих рациональный образ жизни на базе универсальных ценностей — свободы, справедливости, красоты[1].

Но прежде чем мы непосредственно перейдем тем самым к смыслу подхода Карла-Отто Апеля, остановимся на некоторых идеях, изложенных в работе Ю. Хабермаса уже XXI в.: «Между натурализмом и религией» (2005). Это объясняется не только соображениями полноты материала, но также и обращением к интерпретации Хабермасом философии И. Канта — а последняя образует как бы сквозную ось всего материала о современной философии Германии.

Одним из главных вызовов, побудивших Ю. Хабермаса к написанию статей, образовавших сборник «Между натурализмом и религией», как сказано в аннотации, было возрождение религиозных традиций, инициировавшее фундаменталистскую критику постметафизического самопонимания западного сознания Нового времени (Moderne). В ответ на этот вызов Хабермас разрабатывает проект дискурса между верующими людьми и гражданами с секулярной установкой сознания на основе определенных правил, которые со стороны верующих потребуют умерить фундаменталистские притязания и сформировать в себе когнитивную установку толерантности, а со стороны светских людей пробудят готовность перевести важнейшие содержания из религиозного языка в общепонятный язык. В этой связи в уже упоминавшейся статье об актуальности религиозной философии И. Канта[2] Хабермас предлагает понимать всю его философию морали как попытку реконструировать категорическое долженствование божественных заповедей с помощью дискурса, а также как предостережение против мечтательности «религиозной философии», например, Хайдеггера и неоязычества приверженцев Ницше. В отношении религии Хабермас предлагает занимать «постметафизическую», т. е. агностическую позицию, которая проводит различие между верой и знанием, не предполагая (как это делает современная апологетика) законность определенной религии или не оспаривая в целом наличие возможного когнитивного содержания в этих традициях (как это делает сциентизм). При этом он предпочитает рационалистическому подходу в рамках постметафизической позиции (возвышающему субстанцию веры до уровня философского понятия) диалогический, который (как подход Карла Ясперса) относится к религиозным традициям одновременно критически *и с готовностью у них учиться*.

Но философия не возьмет на себя смелость решать, что есть истинного и неистинного в религии, а будет интересоваться только обнаружением когнитивных содержаний в религиозных традициях — т. е. тех, что могут быть переведены на общепонятный язык в практическом дискурсе, где

---

[1] См., напр.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 163 — 169, 212 — 227.

[2] Кантовский сборник. № 30 (2). 2009. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.

идут в счет только «общественные» основания, т. е. основания, которые способны убеждать также и за пределами какого-нибудь партикулярного сообщества верующих. Философия становится открытой к когнитивному содержанию религии и готова совершить его «усвоение» без намерения совершить вмешательство в чужое или его заимствование. Впрочем, в этом сколь толерантном, столь и ясном размежевании с религиозной догматикой отображается состояние сознания светских граждан, которые отдают себе ясный отчет в том, что они живут в постсекулярном обществе, а не стремятся с неоязыческих позиций возродить некие изначальные силы мифа, которые когда-то в будущем придут в наш мир, чтобы совершить чаемый переворот, восстанавливающий расстроенный Логосом порядок бытия. Однако неоязычество имеет опасность отказаться от строгости рационального мышления, оставить силу убеждающего аргумента и взамен прибегнуть к вызываемой заклинаниями самоинсценировке «великого и сокровенного одиночки». Естественно, в таком виде именно оно представляет собой опасность для самопонимания Нового времени, а вовсе не возрождение религиозных традиций.

В чрезвычайно кратком разделе о Хабермасе можно было только поставить проблемы, которыми он занимался, и обозначить слабые места, в которых лежит поле плодотворных дальнейших поисков (их уже ведут ученики Хабермаса). Теперь же есть смысл перейти к позиции Карла-Отто Апеля, который как раз предлагает альтернативную программу обоснования морали — через «сократический разговор» с оппонентами, настаивающими на необязательности для них правил морали, и через обнаружение в такой позиции так называемого «перформативного противоречия».

Карл-Отто Апель: идея трансцендентальной прагматики

Главные работы Апеля: «Трансформация философии» (1973, в 2001 г. работа была наконец-то переведена на русский язык; основная глава работы, на которую я встретил в Германии больше всего ссылок — последняя глава во втором томе)[1], а также «Дискурс и ответственность» (1988); кроме того, имеется ряд важных сборников статей, где он проводит свою программу обоснования в конкретных дискуссиях с оппонентами — например, сборник под названием «Полемики в ходе апробации трансцендентально-прагматического подхода» (1998). Последняя крупная работа К.-О. Апеля — статья в сборнике «Принцип совместной ответственности» (2001), в котором Апель — также один из ответственных редакторов.

Основная идея философа такова: когда мы порождаем любое осмысленное высказывание, мы тем самым ориентируемся на восприятие смысла этого высказывания другими, кому оно адресовано (ведь разговор только с самим собой невозможен). Теперь рассмотрим этот тезис на уровне отношений «я» — «он», т. е. говорящий — слушатель. Другой вовсе не обязан соглашаться с моим высказыванием, поэтому каждый раз, когда я говорю нечто, я потенциально готов аргументировать. Теперь — принципиальный вопрос: а перед кем я аргументирую? Перед реальными слушателями? Безусловно, это так: я обя-

[1] *Apel K.-O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1976. S. 358 – 437.

зан убедить других, и потому дискурс можно представить по модели борьбы личностей за взаимное признание, разработанной Гегелем в «Йенской реальной философии» и в диалектике «господина» — «слуги»[1] из «Феноменологии духа». Однако предположим самую лучшую для меня ситуацию, при которой я сумел ответить на все контраргументы и убедить всех актуальных оппонентов: означает ли это, что я прав? Хабермас отвечает на этот вопрос с позиции фаллибилизма: в принципе, в любом знании присутствует элемент относительности, и не исключено, что в будущем будут предложены совершенно иные символические системы, бросающие новый свет на саму реальность. В этом пункте Апель и расходится с Хабермасом: создавая высказывание, я ориентируюсь «на возможную критику идеального коммуникативного сообщества», т. е. всех тех личностей, которые в принципе могут что-то сказать по данному поводу, невзирая на то, где и когда они жили. Апель считает это представление «трансцендирующим моментом в своей позиции», и обоснованию идеи «неограниченного коммуникативного сообщества» как раз и посвящена вся работа «Трансформация философии»[2].

Теперь зададимся вопросом: где, собственно говоря, присутствует это сообщество, кроме трансцендентальной сферы, т. е. как эта идея соотносится с реальными практиками общения? Апель отвечает на этот вопрос, исследуя фундаментальный принцип непротиворечивости высказываний. Он стремится сформулировать понятие «перформативного противоречия»: речь идет о тех исходных предположениях (по-немецки Präsuppositionen), которые всегда присутствуют «позади оснований» точки зрения любого говорящего, которые также для него несомненны и знание о которых является условием возможности речевого общения. Это — имплицитное «знание-как» (know-how), которому Апель пытается придать теоретическую форму (know-that), но сделать он это может только на конкретных примерах. Апель пишет так: «Можно говорить о достаточно эксплицированных трансцендентально-прагматических умозрениях только в том смысле, что они как *очевидные* высказывания *априори* способны *привести к консенсусу*»[3]. Другими словами, консенсус предшествует любому разговору, потенциальное содержание консенсуса тождественно условиям возможности смысла высказывания; но это — консенсус «непроговоренный», и работа философа как раз и заключается в том, чтобы разъяснять своим оппонентам (например, скептикам в вопросах морали, эгоистам и пр.) их непоследовательность — демонстрировать, что эксплицитное содержание их высказываний противоречит этому имплицитному смыслу консенсуса.

---

[1] Такой перевод знаменитого гегелевского термина «Knecht» в контексте рассуждений «Феноменологии», на наш взгляд, предпочтительнее именно в контексте логики рассуждений Гегеля, по которой рабство вообще не соответствует человеческому состоянию (см.: Философия права), а устоявшийся у нас перевод «Knecht» как «раб» может быть объяснен идеологическими клише.

[2] Вся интерпретация Апеля в данном абзаце строилась на материале как раз последней главы работы «Трансформация философии», которая была приведена выше. Главные места: *Apel K.-O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. S. 393—397, 401—405, 414—418, 425—435.

[3] *Apel K.-O.* Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung //Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1998. S 165. Это — также важная статья Апеля, написана она была в 1987 г.; на нее я часто видел ссылки.

Допустим, кто-то говорит: «Я утверждаю, что я не существую» — самый известный пример Апеля[1]. Однако если я что-то утверждаю, то я уже мыслю себя существующим, поскольку если бы я не существовал, я не мог бы утверждать ничего — ни свое существование, ни свое несуществование, ни чего бы то ни было еще; и поэтому в данной позиции присутствует «перформативное противоречие» — содержание высказываний не соответствует исходным предпосылкам, на которые опирается говорящий, причем эти предпосылки интерсубъективной природы — их разделяют все говорящие в принципе (иначе они бы не умели говорить осмысленно). Апель пишет, что «рефлексия над „перформативным противоречием" может строиться путем осознания разрыва между актом утверждения (Behauptungsakt), которое совершается на базе „деятельного знания" (Handlungswissen), и содержанием утверждения»[2]. Интерпретатор позволит от себя добавить: разбираемый немецкий мыслитель стремится тем самым к интеграции «деятельного» и «логического» уровней разума, что возможно, по-видимому, только в перспективе достижения целостности человеческого существа, а эта целостность осуществима не поодиночке, а в единстве коллективного устремления к истине; апелевская идея «неограниченного коммуникативного сообщества» имеет некоторые точки соприкосновения с русской идеей соборности (впрочем, здесь только ставится интересная проблема для компаративистских исследований).

Однако вся эта красивая логика рассуждений может быть поколеблена, к сожалению, одной простой мыслью (и Апель это понимал): невозможно никогда полностью перевести имплицитное «знание заднего плана» (know-how) в актуальное теоретическое знание (know-that), ибо сама позиция объективирующей рефлексивности имеет свои пределы применимости. Тут не может быть никаких правил, и, строго говоря, невозможно найти устойчивого основания для согласия. Ведь в разбираемом примере о моем существовании на аргумент Апеля о «перформативном противоречии» скептик вполне может возразить: с моей же точки зрения, если я что-то утверждаю, то я как раз подразумеваю, что я не существую, а нечто утверждает сквозь меня; скептик может сказать, например, так: в мире царит бессмысленная воля, для которой образ мира в моем сознании всего лишь представление и т. д. и т. п. В результате, вместо «последнего обоснования» дискурсивной основы смысла всех высказываний (что этика является предпосылкой логики, предпосылкой самого разума)[3] тут получается бесконечный сократический разговор, в котором нельзя предсказать результат — нельзя предсказать, по словам Хабермаса, «кто же у кого должен учиться», причем этот разговор приходится вести только на конкретных примерах (хотя в плодотворности рефлексии над неподвергаемыми сомнениями основаниями позиции кого бы то ни было сомневаться не приходится).

В этом месте мы переходим ко второй части рассуждений Апеля, которые он сам и называет «частью Б» этики дискурса. Все рассмотренное до сих пор относилось к идеальным дискурсам, в которых все участники равноправны, никто не прибегает к насилию, согласие возможно только на базе

---

[1] Этот пример приводится в: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 126—127.

[2] *Apel K.-O.* Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. S. 163.

[3] *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1976. S. 397.

рационального убеждения, да и между дискутирующими нет пространственно-временных ограничений, и пр. В книге же «Дискурс и ответственность»[1] Апель исходит из ситуации применения идеальных принципов этики дискурса в социальных условиях, когда предпосылки реальных дискурсов либо отсутствуют, либо только-только формируются. С точки зрения Апеля, целью этики дискурса вовсе не является замена всех институтов и конвенций аргументирующим дискурсом, но перестройка их таким образом, чтобы они не противоречили «основному принципу универсализации». Центральной проблемой «части Б» этики дискурса является учет последствий поспешного применения этого принципа, когда еще нет полноценных условий для такого применения. Поэтому Апель приводит так называемый «принцип дополнения» (Ergänzungsprinzip) вдобавок к «основному принципу универсализации» Хабермаса. «Принцип дополнения» легитимирует стратегическое действие «с целью созидания (Herstellung) условий применимости этики дискурса». Этот принцип «ориентируется не на субстанциональный телос благой жизни, а на телос устранения препятствий, которые стоят на пути применения чистого принципа дискурса»; при этом ориентация на взаимопонимание смягчается в пользу ориентации на успех[2].

Впрочем, российские читатели тут могут услышать очень знакомые нам по трагическому опыту XX в. мотивы; речь идет о попытках осуществить требования разума в обществе, чем занимались еще якобинцы. Апель же многократно подчеркивает, что все рационально мыслящие люди должны почувствовать свою ответственность за эту миссию, в противном случае выживание человечества в XXI в. перед лицом угрозы глобального экологического кризиса (с позиции современного опыта можно добавить: и перед лицом угрозы военного столкновения западной цивилизации со странами «третьего мира») становится проблематичной[3]. Однако каким образом вообще можно справиться с подобного рода «вызовами», и что тут дает этика дискурса? Апель сам признает, что четкой формулировки «принципа дополнения» пока предложить невозможно, т. к. не ясны сами его рациональные основания: «Имеет ли этот принцип характер допускающего универсализацию правила выбора максим поведения, или это не что иное как апелляция к способности суждения, или фронезису, которая всегда в конкретной ситуации должна заступить на место отсутствующих правил применения самих правил? Здесь по-настоящему начинаются трудности „части Б" этики, которые я считаю еще большими, чем последнее обоснование „части А" этики»[4]. Интерпретатор позволит от себя добавить, что эти трудности связаны не только с прояснением чисто рациональных проблем: на какого рода убеж-

---

[1] *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1990.

Книга представляет собой сборник статей, объединенных одной темой. Назовем два важных повода, которые, на взгляд автора статьи, побудили Апеля написать эту книгу: во-первых, это — книга Ханса Йонаса «Принцип ответственности» (1979), которая также достаточно известна среди философов Германии, а во-вторых, дискуссия с Хабермасом. Сам Хабермас во время личной встречи с автором раздела просил его обратить особое внимание и на эту книгу К.-О. Апеля.

[2] *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1990. S. 146—147.

[3] Ibidem. S. 15—22, 34—41, 42—45, 184—185, 248—250, 299—301 и др.

[4] Ibidem. S. 145.

денность мы можем опереться, когда ставим задачу осуществления разума в обществе (тем более в сложнейших условиях современности) и какие «уровни» разума мы при этом задействуем. Тут требуется еще ответить на вопрос, а какие социальные силы в мире, собственно говоря, вообще заинтересованы в том, чтобы отношения между людьми, странами, цивилизациями и пр. строились согласно принципам справедливости, лежащим в основе «этики дискурса», т. е. требуется ни больше ни меньше чем построение «критической теории» процесса глобализации.

Впрочем, автор раздела не хотел бы возбуждать у читателей подозрения о недостаточной обоснованности позиции Апеля; поэтому он в заключение сформулирует ряд парадоксов, которые приводит немецкий мыслитель — они помогут уяснить суть проблемы. Исходный парадокс связан с человеческой ситуацией в целом: мы вообще живем в мире, далеком от морального. Мораль зависит от наличия у людей осознания своих прав вообще, от существования правовых институтов, гарантирующих осуществление этих прав на практике, от существования рассуждающей общественности, генерирующей творческие идеи, которые затем находят свое воплощение в этих институтах, и от многих других факторов. Поэтому, чем в большей степени идеальное коммуникативное сообщество отстоит от реального, тем в большей степени приходится ориентироваться на «принцип дополнения», а не на «принцип универсализации»[1]. Следующая проблема, которая при этом встает — «не освящает ли цель средства»? Здесь возникает вполне реальная угроза дискредитации «этики дискурса», как была дискредитирована коммунистическая идея. Апель отвечает на этот вопрос так: позволено не любое средство, а только то, которое не выходит за пределы уже достигнутого уровня нравственности в жизненном мире. При этом он провозглашает так называемый «принцип соотносительности»: «...образование консенсуса в дискурсе, насколько это возможно, и следование стратегиям самоутверждения, насколько это необходимо»[2]. Формулировка звучит вполне в духе фронезиса (см. выше) — Апель советует искать способы применения универсального принципа в ситуации, когда нет твердых правил этого применения (более-менее ясен лишь принцип). В этом аспекте Апеля конкретизирует его ученик Отт: мы можем вовлекать себя в реализацию предпосылок дискурса в реальных условиях таким образом, чтобы стараться активизировать эту идею дискурса, т. е. думать, например, о стратегических действиях, которые будут удачны не только в ближайшей, но и в отдаленной перспективе, и прибегать в конфликтных ситуациях к цивилизованным процедурам разрешения конфликтов[3].

Таким образом, идея о дискурсивных основаниях логики — о том, что мораль и истина должны быть синтезированы друг с другом, в противном случае возникает угроза патологий (например, одностороннего интеллектуального развития, без учета нравственного начала и т. п.) и в конечном счете ставится под вопрос само выживание человечества, является очень плодотворной. Однако то основание для синтеза, которое предложил Апель — так называемое «универсально-прагматическое измерение» высказываний,

---

[1] *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. S. 127 – 128, 141 – 153 и др.

[2] Ibidem. S. 268.

[3] *Ott K.* Ipso facto: Zur ethischer Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1997. S. 310.

т. е. их «предпосылки заднего плана», является проблематичным в силу невыраженности до конца этих оснований в пропозиционально-структурированной речи. Может быть, это основание можно поискать в идее обретения каждым человеком целостности своего существа путем коллективного устремления к религиозному спасению — в идее соборности, которую пытались разработать отечественные мыслители? Еще более проблематично представление о создании в обществе предпосылок для осуществления реальных процедур дискурса — для этого по меньшей мере надо знать общество, в котором начинает формироваться «рассуждающая общественность», т. е. проблема выходит в русло социальной философии и социологии. Ни на что большее, чем на постановку этих проблем, автор не претендует.

Однако разбираемую проблему «части Б» этики дискурса можно перевести в несколько иную плоскость. Почему дискурсивная общественность должна обязательно считать, что только она является носителем разума в обществе? Не осуществляется ли разум в истории подспудно, как бы за спинами у людей, которые могут преследовать эгоистические интересы или действовать исходя из иррациональных порывов? Если мы начнем мыслить в русле подобного подхода, то мы сразу же вспомним о философии истории Гегеля. Эта философия не обязательно должна вести к марксизму и к идее классовой борьбы; и современный лидер Франкфуртской школы Аксель Хоннет, отталкиваясь от мыслей молодого Гегеля, вырабатывает иную, альтернативную марксизму методологию постижения социальных конфликтов.

Аксель Хоннет: идея исследования моральных оснований социальных конфликтов

Главные работы Хоннета: «Критика власти» (1989), «Борьба за признание» (1994), «Разорванный мир социального» (1997), «Другое справедливости» (2000), «Невидимость» (2002), «Патологии разума» (2007), «Я в Мы» (2010). В настоящее время профессор закончил большую книгу «Право свободы: очерки демократической нравственности» (2011), фрагменты из которой были представлены на упомянутом мастер-курсе в Госларе под Ганновером.

В 2009 г. Акселю Хоннету исполнилось 60 лет, в связи с чем Ю. Хабермас написал о нем небольшой очерк, которым мы здесь воспользуемся.

Согласно Хабермасу, Хоннет в восприятии профессии философа в мире стоит на одном уровне с такими мыслителями, как Марта Нуссбаум, Роберт Пиппин, Авишай Маргалит или Джудит Батлер. То, что его книги находят глубокий резонанс, показывает как важность самой теории, так и талант изложения у автора. Молодой Хоннет в 70-е гг. XX в. изучал в Бонне философию, а в Берлине социологию. Будучи дипломированным специалистом в обоих сферах, он принадлежит к плеяде профессионалов широкого профиля, которые когда-то формировали сильную академическую традицию в Германии, но сейчас уже почти отошли в прошлое: Макс Шелер, Хельмут Плесснер, Арнольд Гелен, Рене Кениг, Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно (конечно, сюда можно смело добавить и самого Хабермаса). Благодаря этой академической подготовке у Хоннета рано пробудился глубокий и продолжительный интерес к философской антропологии, и еще за 2 года до защиты докторской диссертации он совместно со своим другом Хансом Йонасом

написал книгу о ней, что в тогдашнем философском пространстве было случаем экстраординарным. Диссертация Хоннета демонстрирует сохраняющееся на всю жизнь устремление к продолжению традиции, основанной Максом Хоркхаймером. Хоннет исследует теорию власти М. Фуко, чтобы заполнить обозначившийся к концу 70-х гг. теоретический провал во Франкфуртской школе после ухода поколения ее основателей, а также критикует первый вариант теории Хабермаса, изложенный в книге «Познание и интерес» (1968), но эта дистанция как раз-то и послужила хорошей предпосылкой для десятилетия продуктивной совместной работы Хабермаса и Хоннета. Можно отметить, что в лице Хоннета Хабермас фактически подготовил себе преемника в роли интеллектуального лидера Франкфуртской школы.

После защиты хабилитационной диссертации (которая называлась «Борьба за признание» — к ее анализу мы перейдем сразу же после завершения изложения статьи Хабермаса о Хоннете) Хоннет был профессором в Констанце, Берлине и Нью-Йорке, после чего в 1996 г. он вернулся в университет Франкфурта-на-Майне и стал главой Института философии, а впоследствии и Института социальных исследований. (В Нью-Йорке же философ продолжает свою преподавательскую деятельность и сейчас — четыре месяца в году он читает лекции в New School for Social Research, институте, который Адорно и Хоркхаймер основали в конце 30-х гг. после вынужденной эмиграции из фашистской Германии, это — как бы американское «ответвление» Франкфуртской школы.) Как пишет Хабермас, после смерти Адорно Институт социальных исследований был скорее лишним бременем для его преемников, и именно Хоннет вдохнул в него новую жизнь — успех обусловили его удивительные коммуникативные качества и социально открытый темперамент, что позволило ему завязать интенсивные академические контакты с Англией, Францией, США, Израилем, Японией, Южной Кореей и др. От себя автор позволит добавить (поскольку он здесь уже в третий раз и может отслеживать динамику), что именно при Хоннете Франкфуртский Институт социальных исследований превращается в глобальный центр левой общественной мысли, занятой разработкой универсальной проблемы справедливости. И особое внимание при этом уделяется налаживанию контактов между молодыми учеными — создан Международный рабочий круг критической теории, с соответствующими организационными мероприятиями и электронными ресурсами.

Описание философского творчества А. Хоннета мы начнем с его хабилитационного сочинения (эквивалентного нашей докторской диссертации) «Борьба за признание», первое издание которой вышло в 1994 г. и которая сейчас наиболее известна из сочинений мыслителя, в том числе и далеко за пределами Франкфуртского университета.

Отправной точкой рассуждений Хоннета является идея Гегеля о том, что моральная автономия не имеет характер чистого долженствования, а уже реально влияет на социальную действительность[1]. Однако для понимания этого необходимо изменить методологию постижения общества: в стандартной модели «общественного договора», которую выработал в своих трудах (опираясь на результаты размышлений Макиавелли) Гоббс, субъекты противостоят друг другу как эгоистические существа, стремящиеся к самоутверждению, и принимают по отношению друг к другу установку боязливо-

[1] *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 10.

го недоверия, стремясь перманентно увеличивать свои экономические или властные ресурсы, чтобы их соперники не угрожали их самосохранению. Молодой же Гегель исходил из противоположной идеи: не эгоистические субъекты заключают общественный договор, чтобы ограничить состояние «войны всех против всех», а наоборот, изначально существует нравственная тотальность, в которой индивидуальные воли сгармонизированы[1], а затем отдельные субъекты овладевают средствами к жизни других субъектов, исключая последних из тотальности, на что те в свою очередь отвечают борьбой за свои попранные права; нравственная тотальность разрушается, и через преодоление конфликтных состояний начинается движение к правовому строю, а от него уже — к государству как воплощению нравственного духа народа[2].

Осмысляя идеи молодого Гегеля, Хоннет обосновывает три главные формы признания человека, от наличия которых зависит, ощущает ли человек себя полноправным членом общества и соответственно не попирается ли его человеческое достоинство (если какая-либо из этих форм отсутствует): на уровне индивида, т. е. конкретного эмоционально-переживающего существа, имеющего определенные потребности, это — *любовь* (исходная основа признания — семья); на уровне абстрактного индивида, обладающего легитимными правами, которые другие люди за ним признают и не должны его лишать, это — *право* (исходная основа признания — гражданское общество); и на уровне конкретной личности в ее индивидуальной особенности, т. е. в совокупности качеств и способностей, которые человек самостоятельно в себе развил, это — *солидарность* (исходная основа признания — государство в гегелевском понимании, т. е. нравственная тотальность, достигшая осознания самой себя). Соответственно формы пренебрежения человеком таковы: если нет признания вообще человека как существа, обладающего потребностями, т. е. если само выживание человека в обществе не обеспечено, то эту форму пренебрежения Хоннет называет *насилием* (из которых самое страшное — телесное истязание и убийство); если у человека отнимают изначальные права, исключают из коллектива или объявляют то сообщество, к которому он принадлежит, лишенным всякой ценности, то тут мы имеем дело с *лишением человека прав*, в результате чего под вопрос ставится его самоуважение; наконец, если отсутствует признание уже конкретных достижений человека, его индивидуального своеобразия, его неповторимых

---

[1] Хотя Гегель историческое воплощение нравственной тотальности видел в античности, его логику рассуждений нельзя целиком сводить к исторической последовательности событий — история распада нравственной тотальности и ее последующего возрождения на качественно новом уровне повторяется на каждом новом витке исторического развития.

[2] Естественно, автор статьи успевает обрисовать лишь самую главную идею интерпретации Гегеля Хоннетом. Хоннет ссылается на следующие работы молодого Гегеля: «О научных способах обоснования естественного права», «Йенскую реальную философию» и «Систему спекулятивной философии» — основные работы, предшествующие «Феноменологии духа»; кроме того, Хоннет использует результаты труда предшественников по этой теме — немецких историков философии, изучавших наследие Гегеля, их имена: Зип, Вильд, Хорстман и мн. др. См.: *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 20 – 114.

В книге «Я в Мы» (2010) Хоннет продолжает исследование проблемы борьбы за признания в творчестве Г.В. Гегеля и в первой главе обращается к анализу «Феноменологии духа», а в последующих главах разбирает философию права уже зрелого Гегеля. Об этом важном произведении Хоннета будет рассказано в конце раздела о нем.

личностных качеств и способностей, которые он воплощает в чем-то (например, в своем труде, в общении с другими и пр.), то налицо *оскорбление и лишение человека личностного достоинства*, в результате чего человек не может достигнуть адекватной самооценки[1].

В методологическом плане модель общества Хоннета основывается на точке зрения молодого Гегеля (которую он синтезирует с социальной психологией Мида, с психоанализом, с критически воспринятыми идеями Маркса, Сореля и Сартра и пр., но эту проблематику работы Хоннета мы тут не имеем возможности затрагивать). Интерпретатор же позволит себе обозначить философские основания подхода самого Хоннета: мы становимся самими собой через наши отношения с другими людьми; наше самосознание зависит от нашего признания со стороны других Я, и потому идея справедливости не есть нечто парящее в воздухе чистого долженствования, но реальное условие возможности нормального существования общества; нарушение же справедливости люди всегда воспринимают на эмоциональном уровне, что неизбежно приводит к конфликтам, и они будут продолжаться до тех пор, пока люди — при всей их аффективности и вместе с тем рациональности — не сумеют выработать соответствующую форму справедливости (после чего конфликт перейдет уже в иное качество). О конфликтах же здесь говорится в самом широком смысле, начиная с борьбы за признание в самых маленьких коллективах и заканчивая противостоянием между цивилизациями.

Каковы перспективы построения теории общества на этих основаниях? Хоннет пишет, что необходимо открыть универсальную логику развития отношений признания в истории, и тогда сами исторические процессы станут понятными исходя из их функции в развертывании морального прогресса в измерении борьбы личностей за признание[2]. Хоннет имеет в виду то обстоятельство, что индивидуальные опыты пренебрежения могут слиться в единое русло, если появится соответствующая символическая система, которая послужит фундаментом для распознавания членами угнетенных групп своих общих интересов, после чего эти группы инициируют борьбу, могущую принимать самые разные формы, от пассивного сопротивления до гигантских насильственных актов[3]. Вопросы об оценке подобной системы взглядов мы предоставляем решать самим читателям (надеясь при этом, что они не впадут в скоропалительные суждения типа «опять оправдание насилия», «так можно обосновать все что угодно» и т. п.). Мы же здесь разберем принципиальный методологический вопрос: а что это, собственно говоря, такое — моральный прогресс (или «моральный процесс образования»), о котором пишет Хоннет? Да, социальная борьба высвобождает еще не реализованный потенциал признания и позволяет достигнуть нового эволюционного уровня социокультурного развития: например, права человека сначала были в Европе лишь идеологическим знаменем «третьего сословия» в борьбе с первым и вторым, затем после победы буржуазных революций ими фактически обладали лишь состоятельные люди (например, всеобщее избирательное право было в Европе достигнуто лишь во второй половине XIX в.,

[1] *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 46, 211.

[2] Ibidem. S. 270.

[3] Ibidem. S. 219–225, 258–264 и др.

а до этого были имущественный и всякие прочие цензы), в XX в. на Западе появилось «государство благосостояния», гарантирующее уже социальные права своим членам, а сейчас уже ставится вопрос о справедливости в отношениях между развитыми странами и странами «третьего мира» (что чревато глобальными катаклизмами) и т. п. Но где гарантия того, что тут речь идет именно о направленном процессе? Может быть, здесь наоборот имеет место регресс, как считают неоконсерваторы?

В этой связи последняя глава рассматриваемой работы Хоннета как раз и посвящена «гипотетическому предвосхищению конечного состояния, с позиции которого возможно упорядочивание и оценка конкретных событий»[1]. Здесь Хоннет имеет в виду общественное устройство, при котором субъекты находят признание на всех трех описанных уровнях — и как эмоционально-переживающие, и как автономные, и как неповторимо-своеобразные существа — хотя такого устройства в реальности нет, тем не менее его предвосхищение играет роль регулятива познания в кантовском смысле, т. е., благодаря этому мы обладаем возможностью сводить воедино наши познавательные способности и систематизировать тот материал, который нам предоставляют отдельные отрасли социального познания (каждая из которых развивается на базе конкретного аспекта человеческих способностей к познанию общества). При этом Хоннет опирается на кантовскую традицию, в которой под моралью подразумевалась универсальная установка, предполагающая уважение всех субъектов как «вещей-в-себе», почтение человека как такового и человечества в лице самого себя и каждого другого. Однако Хоннет стремится дополнить моральную теорию Канта Гегелевской идеей нравственности: речь идет не только о моральной автономии человека, но и о предпосылках *самоосуществления личности в целом; мораль выступает лишь как одна из них*. Надо так сформулировать содержание этих предпосылок, чтобы не возникало подозрения в идеализации лишь одной исторически определенной формы жизни, чтобы эти предпосылки несли в себе элемент универсальности и в то же время были наполнены конкретным содержанием. Как решить эту сложнейшую диалектическую задачу?

Прежде всего, три формы признания являются условиями позитивного отношения человека к себе, условиями возможности реализации человеком своего жизненного плана; и в негативном плане — наличие всех этих трех форм предохраняет человека от появления патологий в сознании (которые могут проявляться через депрессии, страхи, неврозы и пр.). Таким образом, любовь, право и солидарность являются интерсубъективными образованиями, которые конституируют индивидуальную свободу — как внешнюю, так и внутреннюю. Но они же несут в себе также и определенные образцы поведения, которые могут быть выделены на фоне конкретных тотальностей жизненных форм: так, за любовью стоит стремление личностей найти баланс между слиянием друг с другом и отграничением друг от друга, и удача в этом поиске гарантирует человеку преодоление одиночества; за правом стоит стремление человека быть самостоятельным субъектом, опирающимся на свой личностный потенциал, развертывающим свои способности и приходящим к осуществлению своих жизненных целей; и, наконец, солидарность подразумевает признание каждого в его индивидуальном своеобразии, что предполагает толерантный этический идеал, открытый для позитивной

---

[1] *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 274.

оценки самых разных жизненных ценностей и ориентиров[1]. Следовательно, анализировать общество с позиции «борьбы за признание» необходимо так, чтобы видеть за социальными конфликтами не злой произвол или некую роковую необходимость, а устремление личностей к полноте самоосуществления, которое принимает форму притязаний на более совершенное признание на каждом из этих трех описанных уровней. Успех на одном из них вовсе не гарантирует осуществления на другом: скажем, часто люди, не нашедшие любовь (или испытавшие негативные опыты в этой сфере), стремятся к самоутверждению на уровне гражданского общества и государства; но поскольку они несут в себе потенциальный внутриличностный конфликт, то их борьба за признание может принимать патологические формы — они начнут унижать остальных, чтобы видеть себя возвысившимися в своих глазах, но это будет просто означать — загнать конфликт вглубь личности и патологичность форм социальности, возникших в результате такого переноса конфликта в иную сферу межличностных взаимоотношений[2]. Также можно видеть борьбу личности за признание своих творческих достижений, перенесенную в семью, когда оказывается, что перед каким-то из ее членов (чаще всего перед женщиной, но не обязательно) встает выбор: или карьера (и даже не в смысле социального статуса, а в смысле устремления к адекватной общественной оценке ее или его творческого потенциала, воплощенного в конкретной деятельности), или же дети и их воспитание (этот пример интерпретатор позволил добавить от себя). Подход Хоннета оказывается универсально применимым к самым разным феноменам социальных патологий и чувствительным к многочисленным формам несправедливости (которые как раз и стоят за этими патологиями — об этом Хоннет четко пишет в книге «Патологии разума»), а также эвристически ценным, т. е. на базе него могут быть предложены многообразные разработки, позволяющие разрешить социальные конфликты через развертывание потенциала признания, в котором раньше личностям было отказано. Он также может быть рассмотрен как творческое развитие идеи классовой борьбы ортодоксального марксизма: измерение борьбы эксплуатируемых классов за достойную в материальном отношении жизнь Хоннет безусловно признает, но не считает, что к нему *не* могут быть сведены *все* социальные патологии (и уж тем более осуждает борьбу с несправедливостью путем ответного причинения несправедливости, например, в результате насилия), а решение именно этой проблемы видит в русле развертывания как внутреннего морального потенциала рыночной экономики, так и государства (то есть, деятельности социального государства по обеспечению права каждой личности на достойную в материальном отношении жизнь).

Таким образом, Аксель Хоннет постарался объединить кантовскую идею морали и гегелевскую идею нравственности и разработать теорию, в которой развитие общества осмысляется как последовательное воплощение в социальных институтах универсального содержания отношений взаимного признания, причем это всегда происходит через социальные конфликты. Дальнейшая разработка данной модели может идти сразу по нескольким направлениям: размышлений над тем, достаточно ли трех выделенных Хон-

[1] *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 274—287.

[2] Этот процесс подробно разбирается в первой статье Буркхардта Либша, которую мы будем анализировать в разделе о нем.

нетом условий признания для позитивного отношения человека к самому себе; конкретизации самого содержания условий признания (любви, права и солидарности), постановки проблемы прогресса и его критериев, анализа проблемы справедливости в аспекте процессов глобализации и тех глобальных конфликтов, которые мы начинаем переживать и т. д.

Творчество Хоннета после написания им книги «Борьба за признание» мы здесь, к сожалению, не имеем возможности излагать. Единственное — хотелось бы обратить внимание на статью Хоннета по проблеме толерантности, поскольку этот идеал является одним из определяющих для всего интеллектуального сообщества Германии. Хотя по вопросу о толерантности имеются прекрасные статьи Хабермаса в книге «Между натурализмом и религией» и Райнера Форста в книге «Право на оправдание», именно статья Хоннета под названием «Демократия и внутренняя свобода: вклад Александра Мичерлиха в критическую общественную теорию» позволяет постигнуть внутриличностные истоки толерантности, связать уровень развития демократии и «интеллигибельности» внутреннего мира личностей[1]. Хоннет кратко описывает творческий путь известного западногерманского психоаналитика второй половины XX в. Александра Мичерлиха, поскольку именно его теория дает ключ к постижению духовной сущности толерантности. Еще учитель Мичерлиха, Франц Нойманн, в 1954 г. в докладе в Берлине констатировал, что одним из фундаментальных препятствий, не позволяющим гражданам пользоваться демократическими правами и свободами и тем самым обрекающим демократические институты на застой или на имитацию, является иррациональный страх; в результате люди не могут не только ставить себя на место других граждан и вести с ними диалог, но даже и перепроверять свои интересы, а при необходимости и отказываться от тех, которые не являются подлинными. Мичерлих же в своей теории подробно разбирает, какую работу личность должна провести над собой, чтобы суметь преобразовать свою эгоистическую природу и стать открытой к диалогу с другими: прежде всего, человек должен научиться «поднимать» свои иррациональные страхи и эгоистические побуждения, приводящие его к конфликтам и с самим собой, и с другими, в сознание на пути их «проговаривания» — т. е. должны существовать коммуникативные практики, позволяющие каждому прийти к взаимопониманию с самим собой. На следующем этапе развития личность вырабатывает «понимание» «чуждого мира в себе»[2]: личность учится смягчать хаотичность и чуждость заново артикулированных потребностей и порывов, приводя их во взаимную связь с нашими известными и надежными потребностями и побуждениями, и тем самым постепенно преодолевать их чуждость. Наконец, на третьем этапе, который выражает взаимосвязь артикуляции и понимания, личность приходит к толерантности: она полностью интегрирует эти чуждые порывы в свою личностную структуру, достигая целостности личности, но при этом в ней появляется чувство самоиронии: она перестает принимать себя слишком серьезно и тяжеловесно, дистанцируется от самой себя и тем самым открывает себя миру, диалогу с другими людьми (также совершившими подобную работу над собой) — ирония пред-

---

[1] *Honneth A.* Demokratie und innere Freiheit: Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie // Honneth A. Pathologien der Vernunft. S. 192—200.

[2] *Mitscherlich A.* Wie ich bin — so ich dir: Zur Psychologie der Toleranz // Mitscherlich A. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt-am-Main, 1983. S. 419.

полагает осознание амбивалентности всех собственных точек зрения, готовность их творчески трансформировать, отношение к жизни как к открытому процессу, в котором все побуждения извне могут быть преобразованы в развитие личностных сил на твердом фундаменте разума. Получается, что «толерантность» оказывается установкой сознания, противоположной страху: личность не закрывается в отношениях с миром и с собой в скорлупу своих защитных реакций, вытесняющих все превосходящее ее силы в подсознание, а в творческом отношении к своей жизни свободно высвобождает энергию своих порывов и интегрирует все внешние события и внутренние побуждения в процесс самосовершенствования, а в диалоге с другими стремится оказать влияние уже на улучшение социальных институтов.

И последнее — хотелось бы изложить некоторые идеи Хоннета, услышанные автором на его мастер-курсе в Госларе, организованном Ганноверским исследовательским Центром во главе с профессором Юргеном Манеманом, проходившем в сентябре 2010 г. Хоннет представил на обсуждение фрагменты своей новой книги «Право свободы: очерки демократической нравственности», которая была издана в апреле 2011 г. Это — целостный проект теории справедливости, исходящий из уже выработанной в книге «Я в Мы» методологии: необходимо выявлять нормативный потенциал сфер общественной жизни, который в них уже присутствует и постепенно высвобождается в процессе модернизации. Этот потенциал интегрируется вокруг определенной универсальной ценности, которую Хоннет называет свободой; т. е., вся модернизация — это постепенное развертывание многообразных форм свободы. Всех их Хоннет сводит к трем основным моделям: негативная свобода, социальная свобода и рефлексивная свобода. Негативная свобода подразумевает устремление каждого индивида к обособлению от других, к преодолению всех внешних препятствий в преследовании собственных индивидуальных целей, при условии, что при этом не нарушаются такие же негативные права других субъектов; она может привести к отсутствию любой рефлексивности, т. к. не требуется совершать оправдание перед самим собой и другими своих внутренних побуждений и поступков. Но как раз момент самоограничения вводит здесь элемент перехода к рефлексивной свободе (я признаю и за другими такие же негативные права и не вправе вмешиваться в его целеполагание или препятствовать его деятельности). Рефлексивная же свобода — это условие устремлений личности к полноте реализации своих сущностных сил, она наполнена позитивным содержанием: личность знает, ради чего ей дана свобода (то есть, способна к самоопределению), а это значит, что она не просто осуществляет произвольные цели, но, преодолевая склонности, действует исходя из универсальных требований морального закона. Однако личность может достигнуть самоосуществления только в отношениях взаимного признания, и в этом состоит необходимое переходное звено уже к социальной свободе: в своих поступках индивид начинает ориентироваться на нравственный закон исходя из чувства уважения к этому закону, и импликацией этого чувства становится уважение других личностей, совершающееся через преодоление своих эгоистических побуждений.

Наконец, социальная свобода — это те условия возможности обретения личностной автономии, которые присутствуют в качестве нормативных оснований социальных институтов, т. е. это — те аспекты справедливости, которые уже воплощены в социальной реальности и благодаря которым лич-

ность может, осуществляя свою деятельность согласно институциональным ролям, совершать творческое преобразование своего института и — с расширением сферы деятельности — общества в целом; личность оказывается «у себя дома» в социальных институтах (а не должна примиряться с существующей реальностью); социальная свобода — это как бы предпосылка объединенного усилия личностей, содействующего социальному прогрессу в целом (то есть более полному развертыванию потенциала свободы). Далее Хоннет разобрал, каким образом три модели свободы присутствуют в определенных сферах общественной жизни: на уровне семьи, рыночной экономики и демократической общественности. Главная идея заключается в том, что все эти модели нельзя отождествить с соответствующей сферой общества, а также их нельзя считать последовательно развивающимися от более примитивного состояния к более совершенному, а они должны присутствовать одновременно, дополняя друг друга, и каждый раз между ними должно быть установлено гармонического равновесие.

Сделаем вывод, попробовав выявить общую логику творческой эволюции Акселя Хоннета: модель взаимного признания личностей, которую философ нашел у молодого Гегеля, позволила ему создать первый проект теории справедливости (работа «Борьба за признание»), а затем, в ходе дальнейшей творческой деятельности (которая может быть понята как процесс обучения) он стал усваивать идеи более зрелого Гегеля, синтезировать их с нравственной философией Канта, а также привлекая психоанализ, который давал Хоннету ключ к пониманию онтогенеза морального сознания личности (все остальные многочисленные теории, исследованные Хоннетом, либо содействовали актуализации его теоретического подхода, либо давали материал для более многостороннего его обоснования); это позволило ему последовательно расширять основания своего подхода, вести поиски фундамента справедливости за пределами чисто моральной сферы (например, привлекая сферу эмоциональную). Наконец, в начале 10-х гг. XXI в. Хоннет начал вырабатывать новый вариант своей теории справедливости, отправляясь от идеи зрелого Гегеля о том, что необходимо эксплицировать потенциал разума, уже присутствующего в социальных институтах модернизированного общества и интегрированный вокруг универсальной ценности свободы. Свобода во всей ее многогранности как выражение справедливости, и борьба за признание как главная движущая сила реализации потенциала свободы — это положение становится основанием нового теоретического подхода немецкого философа.

Райнер Форст: справедливость как реализация «права на оправдание»

Райнер Форст — профессор Института философии университета Франкфурта-на-Майне, он был еще ассистентом Юргена Хабермаса в начале 90-х гг., а затем, когда тот ушел на пенсию, стал ассистентом Акселя Хоннета. Сам Хабермас его считает лучшим своим учеником среди молодого поколения (так сам философ сказал автору обзора во время личной встречи); ему уже за 45, т. е. он входит в самый плодотворный возраст. Основные произведения: «Контексты справедливости: политическая философия по ту сторону либерализма и коммунитаризма» (1994) — это его докторская диссертация (эквивалентная нашей кандидатской), он написал ее по результатам стажировки в США, где исследовал способы обоснования

идеи справедливости в североамериканской общественной мысли и обосновал в качестве альтернативы свой вариант, основанный на теории дискурса: «Толерантность в конфликте: история, содержание и современность спорного понятия» (2003) — это его хабилитационная диссертация (эквивалентная нашей докторской), где он провел сначала глубокое историческое исследование данной категории, а затем рассмотрел современные теории с точки зрения того, куда развивается современное глобализированное общество в лице развитых стран, в которые прибывает сильная эмиграция из «стран третьего мира», и каким образом возможно удержание общественных процессов в равновесии на базе ориентации на толерантность как возможной новой ценности глобализированного общества. Надо еще сказать пару слов о том, какой Форст блестящий преподаватель: он отличный оратор с элементами органичного артистизма, способен держать внимание аудитории, говоря о сложных вопросах просто и понятно, прекрасно организует самостоятельную работу студентов, так что на его занятиях была настоящая творческая лаборатория мысли; вообще, он уже стал среди студентов Франкфуртского университета легендарной фигурой.

Книга «Право на оправдание: элементы конструктивистской теории общества» (2007) представляет собой следующее важное произведение ученого, где понятие справедливости рассматривается на методологическом базисе философии морали Канта, которой Форст дает интерсубъективистское истолкование в русле традиции Франкфуртской школы, а также он привлекает идеи британской традиции (прежде всего Роулза — отсюда представление о конструктивизме общественной теории) и французской (Левинаса, Фуко, Рансье и др. — во многом она и инспирировала его на идею моральной необходимости оправдания своих максим перед другими субъектами). В аннотации сам Форст пишет, что он предпринимает попытку в век плюрализма обосновать комплексную теорию справедливости на базе одного-единственного нормативного основания, которое заключается в фундаментальном праве на оправдание, и вывести из него содержание понятий свободы, демократии, равенства и толерантности.

В разборе книги мы остановимся на статье «Моральная автономия и автономия морали: к теории нормативности после Канта»[1]. Форст ставит перед собой две задачи: сначала обосновать деонтологическое понимание морали с позиции дискурсивно-этического конструктивизма, а затем увидеть границы его в вопросе о том, что же образует фундамент самой нормативности — и тут как раз и выйти на понятие «право на оправдание».

Форст обращается к «Основоположениям к метафизике нравов» Канта и воспроизводит его точку зрения о том, что мотивом следования морали является уважение к нравственному закону; он предписывает, чтобы *моя максима* могла стать универсальным законом поведения всех разумных существ, и если говорить о целеполагании (ведь без цели не может быть действий, и цель должна быть необходимой для всех), то оно заключается в человеке как разумном существе, в личности как самоцели. Автономия морали оказывается основанной на моральной автономии отдельных личностей, которые своими нравственными поступками порождают сферу нормативно-

[1] *Forst Rainer.* Moralische Autonomie und Autonomie der Moral: Zu einer Theorie der Normativität nach Kant // Forst, Rainer. Das Recht auf Rechtfertigung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 74—99.

го. В этом месте Форст видит необходимость конструктивистской позиции, поскольку невозможно быть уверенным, правильно ли я воспринимаю моральный закон, действительно ли максимы моих действий могут быть всеобщим законодательством; каждую субъективную максиму и социальную норму необходимо проверять на ее соответствие критериям нормативности в рамках интерсубъективной процедуры. Здесь и появляется первая формулировка принципа оправдания как принципа практического разума, заключающаяся в том, что притязание любой нормы необходимо проверять на категоричность, безусловность, взаимность и универсальность ее обязательности в рамках интерсубъективной процедуры. Из этих критериев ключевым значением обладают два последних — взаимность и универсальность: при обосновании моральных норм никто не вправе отказывать другим в их притязаниях, приписывать им свои собственные интерпретации или исключать кого-либо из практического дискурса — если норма будет признана всеми, она будет обладать универсальной значимостью. Другая (негативная) формулировка принципа оправдания заключается в том, что моральные нормы «не должны быть взаимно-универсально отклоняемыми»[1]. Позиция конструктивизма по-новому истолковывает кантовское понятие о «царстве целей»: это — интерсубъективно конституированный мир норм, которые потому обладают универсальной значимостью, что не могут быть приведены хорошие основания в пользу их отклонения. Морально автономные личности двигаются при этом в пространстве оправдания, взаимно признавая друг друга как цели в себе и разделяя нормы, соблюдение которых они могут обоснованным образом друг от друга ожидать. И этот мир норм, будучи продуктом дискурсивной деятельности личностей (поэтому парадигма конструктивизма), может и не иметь самостоятельного онтологического статуса, т. к., утверждая это, мы можем впасть в ошибку онтологизации наших регулятивных идей; во всяком случае, от дискуссии об этом Форст предлагает воздерживаться.

Итак, принцип оправдания обосновывает нормативность автономной морали, но где лежит основание самого этого принципа? Форст опять вспоминает знаменитую Кантовскую идею (из работы «Критика практического разума») о том, что действие только тогда морально, когда оно совершается исходя из уважения фундаментального закона морали (который Форст называет «законом самой законодательности») — этот закон теперь непосредственно определяет действия. Но поскольку этот закон не сконструирован, и его нельзя проверить дискурсивным путем (наоборот, любая проверка конкретных норм на нем основана), то здесь мы наталкиваемся на границы конструктивизма! Но как же обосновать его нормативность? Почему вообще быть моральным? Согласно Канту (опять по работе «Критика практического разума»), идея свободы открывается благодаря моральному закону. Но тогда к последнему должен существовать другой подход, и Кант называет его «фактом разума»: если субъект сумеет дистанцироваться от своих склонностей и спросить себя, может ли он действовать морально, то ему непосредственно открывается чистый практический разум в его универсальности, а идея свободы в нем содержится и из него развивается. Это не означает, что нравственный закон — чистый факт, но осознание

---

[1] *Forst Rainer.* Das Recht auf Rechtfertigung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 82.

его является фактом разума (или «делом разума», процессом определения воли разумом, как пишет Маркус Виллашек — один из главных кантианцев Франкфуртского университета)[1]. Каким образом осуществляется это осознание, показывает Дитер Хенрих, один из крупнейших философов современной Германии, стремящийся синтезировать Канта и Гегеля: путем постижения (Einsicht — можно даже перевести как «узрения», если вспомнить, что разум имеет свои внутренние очи, тем более что Форст считает способ рассуждений Хенриха «платоническим») нашим разумом блага — оно открывается субъективному разуму в момент его согласия с универсальным практическим разумом, и здесь уже не нужны дальнейшие оправдания: как только мы попытаемся спросить уже о сущности самого блага, то мы ее потеряем[2].

Однако Форст считает платонический способ прочтения Канта несовместимым с «постметафизическим мышлением», при котором подобного рода интуитивизм становится спорным. Поэтому он снова обращается к Канту, к работе «Критика практического разума»: почтение к закону возникает из постижения его величия, потому что он указывает нам на «возвышенность нашей природы» как разумного существа (знаменитая идея возвышенности, основополагающая для эстетики Канта, затем Шиллера и всей «немецкой классики»!). Идею уважения к закону пробуждает постижение «личности» как свободного, превосходящего нашу хрупкую природу существа, и достоинство одаренной разумом личности есть последнее основание морали у Канта, согласно Форсту[3]. Но тут молодой философ видит недостаток: чтобы разъяснить специфически-моральное, недостаточно саморефлексивной ссылки на собственное достоинство, а необходимо указать на моральную инстанцию, которая *обязывает* к моральному действию и моральной ответственности. Но где ее найти? Ею мог бы быть Бог, но сейчас на дворе — постметафизическое мышление, и потому такой инстанцией может быть *другой человек*, чье *человечество* необходимо безусловно почитать. И поскольку он-то и пробуждает в нас чувство возвышенности и мотивирует нас стать моральным, то тут-то и появляется фундаментальный долг к оправданию наших максим поведения перед ним, причем это долг осознается и одновременно признается в акте свободы, так, что я оказываюсь одновременно обязанным к оправданию и свободно беру на себя это обязательство. И тот, кто считает основанием своей моральности свою собственную разумную природу, не может его постигнуть, ибо оно лежит *в другом* как одаренном разумом и ранимом, короче говоря — конечном существе. Как раз эту конститутивную для «факта практического разума» соотнесенность с другим Кант не смог постигнуть, т. к. он свел моральное почтение к другим к отношению к самому себе[4].

Но что это за личность другого? Не означает ли, что имеется моральный статус личности как интеллигибельного существа в платоновском смысле,

---

[1] *Willaschek Marcus.* Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart-Weimar, 1992. S. 188.

[2] *Henrich Dieter.* Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. / Hrsg. von G. Prauss. Köln, 1973. S. 223–254.

[3] *Forst Rainer.* Das Recht auf Rechtfertigung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 89.

[4] Это ключевое место статьи, да и, возможно, всей книги Райнера Форста здесь было воспроизведено в форме подробного конспекта: *Forst Rainer.* Das Recht auf Rechtfertigung. S. 89–90.

и именно его мы осознаем в акте его признания? Форст предлагает агностически воздерживаться от ответа на этот вопрос, и другой субъект предстает как конечный и находящийся в человеческом облике; вместе с ним, в процессе практического дискурса, мы можем образовать сферу морали как специфически человеческий институт, основанный на том, что люди приписывают друг другу статус моральной личности. Человек — это основа морали, а она — способ конечного человеческого «бытия». Мораль — это способ реагировать на его конечность, особая форма «оправдывающего существования». Ее нормативность можно обосновать в смысле «второй природы»: мы — социальные разумные существа и призваны образовать себя как моральные личности в отношениях взаимного признания, что мы совершаем через акты оправдания своих максим поведения перед другими. В конечном итоге, мораль соответствует способу, которым мир имеет место быть для нас — мир, в котором мы обладаем ответственностью. Царство целей — от мира сего[1].

Однако у автора раздела как у читателя Форста возникло здесь сомнение: не получается ли так, что он сводит мораль только к нормам институциализированной нравственности, а моральный долг — к главным принципам преодоления разногласий в рамках социальных институтов и выработки коллективной линии поведения (я обязан оправдывать свою максиму поведения перед другими, если не соблюдаю институциальные предписания — может быть, на этом пути я сумею убедить других и изменить нормы)? Можно ли без последствий для содержания морали изъять от нее метафизический базис, заключающийся в возвышенном понимании личности (превосходящем наше хрупкое человеческое существо) как главном основании ее уважения и — тем самым — уважения морального закона? Не приведет ли это к тому, что в мире не останется места для инновативного морального поведения, которое может принципиально отличаться от институциализированных моральных норм и в силу этого содержать в себе потенциал их творческих изменений?

В заключение раздела попытаемся описать тенденции эволюции Франкфуртской школы. Проблематика справедливости — исходного основания «критической теории», в силу которого она всегда дистанцировалась от современного «позднекапиталистического общества», — рассматривается в русле исследования оснований интерсубъективности, причем справедливость оказывается связанной с другими универсальными ценностями (у Хоннета это — свобода) и конституирующей подлинную интерсубъективность. Разум понимается как «медиум» (Хабермас), т. е. как среда языка, несущая в себе предпосылки взаимопонимания между участниками речевого общения, которые должны быть всякий раз наполнены реальным содержанием. Кантовская идея автономии объединяется с гегелевской идеей солидарности, в результате чего мораль синтезируется с нравственностью. Другими словами, истоки гармоничных общественных отношений между личностями, уважающими свободу и высшую ценность друг друга, видятся в отношениях между аргументирующими субъектами либо между субъектами, которые ведут борьбу друг с другом за взаимное признание, либо занимаются оправданием друг перед другом максим своего поведения; в этом

[1] *Forst Rainer.* Das Recht auf Rechtfertigung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 96–99.

смысле Юрген Хабермас стремится построить теорию демократического правового государства, Карл-Отто Апель — разработать «этику ответственности» в эпоху научно-технической цивилизации, Аксель Хоннет стремится открыть «моральную логику социальных конфликтов», а Райнер Форст — обосновать принцип оправдания как фундамент «морального бытия». Творческое продолжение Франкфуртской школы возможно прежде всего на пути выработки методологии для анализа диалога между культурами, в силу чего возможно обращение к идеям российских мыслителей и осмысление идеала солидарности на базе отечественной философской традиции.

Буркхардт Либш: диалог с философской традицией постмодернизма с целью выработки политической философии культуры

Буркхардт Либш, по характеристике профессора Юргена Манемана, — крупнейший специалист по философии культуры в Германии. После защиты докторской (т. е. кандидатской) диссертации в 1992 г. был ассистентом в Институте философии в университете Бохума, где приобрел основательную феноменологическую подготовку, в 1997 г. защитил хабилитационную работу (эквивалент нашей докторской). Работал в Институтах наук о культуре университета Эссена и в научном центре земли Северный Рейн-Вестфалия, в университетах Бохума, Бамберга и др. В 2003 г. получил должность профессора философии в университете Бохума, затем был научным гостем в университетах Бамберга, Белграда и Вильнюса. В настоящее время преподает политическую теорию и историю идей на факультете социальных наук и философии университета Лейпцига. Другими словами, преподавательская биография у него обширная. Впечатляет также и лист основных публикаций — он занимается, судя по заглавиям книг, проблемами культуры гостеприимства, полемическими контурами европейской культуры, чувствительности к чуждому, последняя книга называется «Ренессанс человека? К полемологическо-антропологическому дискурсу современности» (2010).

По запросу автора обзора Либш прислал ему свои три статьи, причем подобрал такие, которые имеют отношения к проблеме признания и дискурсивности в контексте политической практики, в связи с чем хотелось бы выразить глубокую благодарность профессору.

Сначала обратимся к анализу его статьи «Признание и пренебрежение: противоположность, дополнительность и амальгамное слияние (Verquickung)»[1]. С самого начала статьи Либш утверждает, что противоположностью признания другого является не пренебрежение им (Missacting, как это говорится во многих трудах Хоннета), а активное его презрение (Verachtung), т. е. сознательная деятельность по активному унижению другого, вплоть до презрения без остатка, которое доведет его до смерти и будет сопровождать его и после телесного конца; но это еще не все: презрение должно пробудить в сознании презираемого осознание своей презренности, так что демонстрирование ее со стороны других будет своего рода актом осознавания исходных качеств личности (заключающихся в ее презренности), т. е. тут подход Хоннета и Форста, вывернутый наизнанку! Далее Либш при-

[1] *Liebsch Burkhardt.* Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn. München; Wien; Zürich: Schöningh-Verlag, 2010. S. 141–168.

влекает понятие политического строя (как во всех своих трех работах — его философия ориентирована на активное осмысление политической проблематики) и задает вопрос: не может ли в пространстве политического строя, который по видимости обязывает признавать другого, остаться «ниша» и для активного презрения, и второй вопрос, еще более радикальный: а не влечет ли признание за собой пренебрежение? И тут Либш отвергает легкое решение проблемы, состоящее в том, что пренебрежение возникает вследствие не удавшегося признания (например, другому приписали качества, которые он не продемонстрировал, и потому в нем разочаровались — вспомним мастер-курс Хоннета). Вместо этого он утверждает изначальную переплавленность признания и пренебрежения и делает даже радикальный вывод о возможности утверждения человеческой жизни за пределами всех отношений признания. Но и с пренебрежением тоже не все так просто: поскольку оно адресовано другому, то оно содержит в себе по крайней мере имплицитную возможность со стороны другого признать свое пренебрежение или от него отказаться и начать с ним активно бороться!

К первой проблеме обращает на себя внимание замечание Либша: субъекты в социальных отношениях могут на самом деле не стремиться к полноценному признанию на трех уровнях, выделяемых Хоннетом (семьи, гражданского общества и государства), а «наоборот как раз *изначальный недостаток* семейного признания ведет к фатальному и трагикомичному непониманию, выводимому находящимися в поисках своей значимости на сцену [социальных отношений. — *Пер.*]: что социальная репутация, престиж и честь могут предоставить возмещение отсутствующей или вовсе отказанной любви, которая впоследствии выглядит как нарушенное обещание безусловного и безоговорочного принятия [тебя, каким ты есть. — *Пер.*] среди живущих»[1]. Либш видит в таких рассуждениях пример работы «несчастного сознания» в смысле Гегеля, т. к. оно всегда относит удовлетворенное состояние признания в убегающее будущее, не будучи в состоянии понять, что вообще означает признание и чего оно по-настоящему хочет, и в любой форме уже обретенного признания осознает то же самое нарушенное обещание, в результате чего может превратиться в глубокую затаенную обиду (Ressentiment) на всех признающих и само признание.

Далее Либш переходит к правовой форме признания и отмечает, что гетерономность поведения как предпосылка подчинению правовым нормам (т. е. безотносительность к целям поступков правовых норм) вполне совместима с идеей регуляции правом «народа чертей», как это понимал еще Кант: т. е. вполне представима ситуация, когда признанные в качестве правовых субъектов личности будут относиться друг к другу с активным презрением. Чтобы постигнуть, в каких случаях эта потенциальная возможность превращается в действительность, Либш задается основополагающим вопросом: а для чего же, собственно говоря, я презираю другого? Сначала надо констатировать, что могут существовать различные формы презрения: чаще всего наблюдается относительное презрение, когда некоему субъекту отказывают в ценности в каких-то определенных аспектах, а в других он вполне признан (скажем, человек может потенциально располагать определенными права-

---

[1] *Liebsch Burkhardt.* Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn. München; Wien; Zürich: Schöningh-Verlag, 2010. S. 150.

ми как гражданин правового государства, но реализовать только малую их часть, а в других ему будет отказано — например, в каком-либо аспекте социальных прав на достойную жизнь); при абсолютном же презрении человеку не просто отказывают в интеллигибельных качествах его личности, но добиваются, чтобы он сам признал себя таковым. И здесь Либш сопоставляет эту феноменологию презрения и социальной иерархии и приходит к выводу о том, что стоящие выше склонны считать себя также «лучшими людьми», а различия в статусах обосновать через презрение морально дискредитированных, поскольку невозможно найти некий объективный критерий социальных различий (особенно в высокоразвитом обществе, где статусная дифференциация осуществляется по многочисленным и необозримым линиям). Возникает своего рода опрокинутая иерархия относительных презрений, зеркально (с негативным знаком) отображающая социальную, и она предполагает абсолютное презрение в отношении отверженных (за счет которых вся остальная иерархия как бы самоутверждается, поскольку они обнаруживают субстанциональную сущность презрения)[1].

В чем же заключается последняя? Здесь профессор рассматривает проблему сначала с точки зрения испытывающих абсолютное презрение, а затем с точки зрения презирающих. Первую выразил Ницше в словах: «Я презираю каждого, кто хочет быть таким, как другой»[2]. Это означает, что такие люди отрицают сами принципы социальной иерархии (каждый подражает другому, но иерархиобразующее качество как раз неравнозначно распределено по разным уровням, что и определяет их различия), поскольку стремятся жить полностью самостоятельно и свободно, вместо того, чтобы в бесконечном «несчастном сознании» делать себя зависимыми от масштабов социальной репутации и оценки своей ценности со стороны других и в конце концов пасть жертвой самопрезрения из-за недостижимости абсолютного признания. Со стороны же презирающих картина полностью противоположная, как и следовало ожидать: они полагают, что они выигрывают от презрения других тем, что удостоверяются в своей собственной значимости, а через абсолютное презрение — в своем личностном достоинстве в принципе, т. е., рассуждают по формуле: «Я тебя презираю, значит, я есть (лучше тебя)»[3]. Но при этом диалектика отношений презрения показывает, что презирающий субъект оказывается в глубинной, своего рода конститутивной (для его самосознания) зависимости от презираемого, т. к. только через акт презрения он способен к самоутверждению, причем через акт удачного презрения (когда презираемый соглашается со своей характеристикой). Но у презираемого имеется возможность не признать эту характеристику, что приводит чаще всего к относительному несогласию с пренебрежением (у меня все-таки есть то качество, в котором мне отказывают, пусть и недостаточно, но я его сумею нарастить и доказать вам, что мною пренебрегали несправедливо) — оно только укрепляет отношения

---

[1] *Liebsch Burkhardt.* Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn. München; Wien; Zürich: Schöningh-Verlag, 2010. S. 158.

[2] *Nietzsche Fridrich.* Nachgelassene Fragmenten der Jahre 1881 – 1889 // Nietzsche Friedrich. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München, 1980. Bd. 9. S. 395.

[3] *Liebsch Burkhardt.* Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn. München; Wien; Zürich: Schöningh-Verlag, 2010. S. 160. На взгляд интерпретатора, эта страница является ключевой во всей статье Либша.

пренебрежения, но может быть и абсолютное несогласие — и тогда пренебрегаемый встанет на точку зрения, выраженную Ницше, т. е. начнет утверждать свою самость вообще за пределами отношений относительной иерархии признаний (и зеркально отображающих их пренебрежений); в этом случае самоутверждения за счет другого у презирающего не получается! Есть и еще одна возможность: в отношении презирающих дискредитированный может сформировать в себе ответное презрение и тем самым опустить их на тот же самый уровень, на котором они попытались его зафиксировать, и могут возникнуть отношения взаимного презрения, зеркально переворачивающие отношения взаимного признания[1].

В конце статьи философ делает обратный диалектический ход от презрения к признанию[2]: основанием самого пренебрежения является остаточный след стремления найти признание, т. е. быть услышанным и воспринятым другими. Либш обращается к исследованиям младенцев и показывает, что они нуждаются в базисном опыте своей собственной нужности этому миру вообще и своими непосредственным опекунам в частности; и признание в своей сущности оказывается в основе своей актом одностороннего дарения со стороны опекунов, самозабвенного внимания к их бытию и всем его проявлениям. Опыт пренебрежения же появляется в том случае, если человек понимает, что с ним не считаются, а значит, он этому миру не нужен. Человеческая свобода так переплетена с социальностью, что непрерывно вынуждает каждого из нас бороться за признание. Пренебрежение оказывается паразитическим в отношении признания, т. к. оно подпитывается ее ресурсами и представляет собой превращенную форму борьбы за нее — с этим выводом согласился бы и Хоннет. Но Либш еще раз подчеркивает, что подлинное признание, которого мы, не всегда того осознавая, ищем, является безоговорочным и односторонним даром нам со стороны другого; мы напрасно ищем в социальных отношениях возмещения этого опыта. И тут появляется мысль, которую можно считать выводом ко всей статье: «Возможно, оно (признание. — *Пер.*) там ищется, где его никогда не найти, но при этом находится и испытывается там, где не ищется: в первом принятии в мир живущих, в котором лежит обещание безоговорочного признания, которое, впрочем, необходимо лишь дополнительно подтверждать и подкреплять»[3]. И если этот дух изначального и асимметричного признания как дара жизни не сможет выдержать последующих испытаний пренебрежением, осуществляя борьбу за признание, то этот дар превратится в «отрицательную сторону быть рожденным», замечает автор в сноске.

Таким образом, Буркхардт Либш совершает феноменологический разбор понятия пренебрежения и приходит к выводу о том, что оно не просто паразитирует на признании, но указывает на его фундаментальный и принципиальный недостаток: социального признания, в каких бы многообразных формах оно не осуществлялось, недостаточно для того, чтобы человек пришел бы к аутентичной самости (достиг бы личностной автономии, как сказал бы Хоннет), человеку еще необходимо, чтобы в отношении него испытали бы безоговорочную любовь, радость от его присутствия в бытии, совершили

---

[1] *Liebsch Burkhardt.* Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn. München; Wien; Zürich: Schöningh-Verlag, 2010. S. 161.

[2] Ibidem. S. 162—166.

[3] Ibidem. S. 165.

бы полностью бескорыстный и самоотверженный дар его выслушивания и восприятия, что возможно, по-видимому, только в отношениях подлинной любви (эту мысль интерпретатор позволил себе добавить от себя), а началом вообще всякой возможной диалектики признания и пренебрежения является дар жизни, и этот опыт и открывает возможность подлинного признания (и при его утрате «запускает» в действие всю сложную механику пренебрежений и эрзац-признаний). Тем самым Буркхардт Либш вносит серьезный вклад в исследуемой Хоннетом проблеме признания, привлекая к рассмотрению измерение любви, но не редуцируя ее только к уровню отношений между мужчиной и женщиной и родителями и детьми в семье. Благодаря Либшу саму категорию признания можно иначе проанализировать исходя из диалектики любви (при этом, возможно, опять придется обратиться к молодому Гегелю, но даже и глубже — вероятно, к понятию агапэ и ее христианской интерпретации)[1].

Следующая статья «К конфигурации человеческой истории, насилия и сообщества: Реполитизация "Гуманизма другого человека" — взгляд на Левинаса и Рансье»[2] — позволяет нам считать Либша глубоким знатоком французской политической философии, усвоившим некоторые важные идеи постмодернизма (прежде всего — об уникальности каждой личности и ее принципиальной несводимости без остатка к каким-либо формам социальности, пусть даже дискурсивного взаимопонимания) и предложившим свой проект углубления институциональных оснований демократического правового государства. В начале статьи философ, рассуждая о том, кто же такой человек, о ненадежности любого знания о нем и хрупкости самого человека, предлагает оригинальный подступ к решению проблемы, заключающийся в том, что человек есть тот, кого сочли человеком, а кого нет, тот — враг (воспроизводя тем самым идею Д. Бодрийяра из книги «Символический обмен и смерть»). Первые есть те, кому приписали качества человечности, но перечислять их рассудочным образом бесполезно, т. к. они приобретают смысл только в реально происходящих практиках символического обмена внутри определенного сообщества (которые могут расширяться, наподобие концентрических кругов, пока не достигнут пока предельного на сегодня уровня — правового государства, чему будет соответствовать личность, признанная в своих правах). Вторые же исключены из сообщества, опять-таки, если не из какого-то партикулярного (в таком случае проблема снимается, если они найдут себе другое партикулярное сообщество, и даже что касается государства — кто не гражданин одного, тот гражданин другого), то в предельном случае — из правового, что означает, что им будут приписаны только биологические характеристики. Здесь возможны два варианта — или пренебрежение другим как не достигающим уровня человека, или отношение как к врагу. Оказывается, что оборотной стороной любой символической практики, подтверждающей человеческий облик одних, является исключение из нее других; однако те также вправе предъявлять притязание на то,

---

[1] Аксель Хоннет в беседе с автором обзора сказал, что он все-таки скептически относится к возможности актуализации этого опыта агапэ в ситуации современного высокоразвитого, но «аномичного» общества.

[2] *Liebsch Burkhardt.* Zur Konfiguration menschlicher Geschichte, Gewalt und Gemeinschaft: Repolitisierung eines «Humanismus des anderen Menschen» mit Blick auf Levinas und Rancière. URL: http.: iwm.at/transit_online.htm («Tr@nsit online» — электронный журнал Института наук в Вене).

чтобы быть признанными в качестве людей, и потому «наше внимание направляется в меньшей степени на то, *что* образует сущность всех людей как таковых, чем на то, при каких обстоятельствах *другие считаются людьми или не считаются*»[1].

Какой же путь к вовлечению притязаний на человечность тех, кому в ней было отказано (например, по причине расстройства психики, или чудовищных преступлений с их стороны) — в абсолютном смысле, и также на дополнительные качества принадлежности к конкретному сообществу людей — в смысле относительном? Либш видит путь «между биологией и правом» и привлекает здесь идеи одной из важнейших работ Левинаса «Гуманизм другого человека»: это — «путь, который показывает нам в опыте "ответственности за другого" нашу "этическую общность" с ним»[2]. Интуиция здесь такова: необходимо встретиться с другим за пределами любых опосредующих отношений — политических, правовых, социальных, рыночных и пр., чтобы суметь услышать его голос и тем самым признать его таким же человеком, как и я сам. Конечно, так можно ставить вопрос только в контексте устойчивых демократических правовых норм; однако необходимо осознавать их недостаточность и неспособность охватить все признаки подлинной человечности, конститутивную неизбежность исключения кого-то в их определенных притязаниях, превращение неучтенных голосов и притязаний других в нечленораздельный шум для представителей структур, ответственных за признание личностей.

Здесь Либш привлекает идеи уже Рансье, изложенные им в работе «Нерасслышивание» (2002): неустранимость несправедливости в политически декларируемой справедливости состоит в том, что в политическом строе равенство (удовлетворения притязаний) устанавливается только в рамках символических практик обмена, конституирующих права полноправного члена этого строя; все притязания вне этих практик превращаются в лишенные значимости шумы. И потому главный спор оказывается спором о включении и исключении определенных лиц в круг тех, чьи притязания удовлетворяются, а также о расширении самого содержания символических практик, благодаря которым в пространство легитимных (а значит, могущих быть поднятыми) притязаний попадают все новые и новые сообщества со своими собственными притязаниями. Для этого необходимо начать с того, чтобы признать неустранимость диссонансов в этих символических практиках и необходимость превращения пренебрегаемых голосов из нечленораздельного шума в полную смысла речь (в этом состоит важная постмодернистская идея).

А если говорить принципиально, то демократический политический строй, если он будет последовательно развиваться в направлении все большей открытости, преодолевая описанную эксклюзивность, должен перейти от модели констатации потенциального равенства прав всех членов этого строя, но актуальной невозможности для большинства из них воспользоваться своими правами (или возможности использовать лишь часть из них), к практике активного содействия (Förderung) осуществлению их жизненных планов и — в пределе — содействия активному осуществлению личностного потенциала каждого из них, фундаментальным условием чего в ду-

---

[1] *Liebsch Burkhardt.* Zur Konfiguration menschlicher Geschichte (S. 3 — постраничная нумерация электронной статьи дана на самом сайте).

[2] Ibidem. S. 4.

ховном плане является как раз открытость к разногласию, неповторимость жизненного пути и признание другого именно в его неповторимости, а не в его похожести на других; тут и станет возможным постепенное снятие всех барьеров, опосредующих меня с другим, и встреча с другим в нашей с ним нетождественности — если говорить гегелевским языком, то узнавание себя в другом, но совершаемое не в позитивном аспекте взаимного узнавания похожего на меня в другом и похожего на другого во мне (со стороны другого), а именно в негативном аспекте — узнавания и признания именно его уникального начала, на что способна только личность, развившая в себе способность становиться уникальной и аутентичной; т. е. произойдет взаимное признание субъектами друг друга именно в их различии, а не в сходстве![1]

Таким образом, Буркхардт Либш в изложенных здесь материалах представляется философом, который через серьезное изучение французской традиции политической философии (в том числе и в аспекте постмодернизма) обогащает типично «немецкую» социально-философскую тему о взаимном признании личностей как фундаменте справедливости, институциализированной в рамках политического строя демократического правового государства. Именно благодаря французской мысли Либшу удалось убедительно показать необходимость признания другого не в аспекте его подобия мне (и согласованности его поведения с моим), а именно в аспекте неповторимости его личной аутентичности, которую необходимо не нивелировать, а активно поддерживать. Отсюда вытекает понимание принципиальной ограниченности нормативного базиса любого политического строя, что может привести либо к стремлению утверждать гуманизм только на этическом уровне (радикально отличном от политического), либо к «реполитизации» и указанию на необходимость постоянного углубления и расширения институциональных критериев признания другого, что и будет вовлекать в демократический политический строй все новые человеческие сообщества и на все более глубоком уровне. Либш в своих статьях мягко критикует Левинаса за предпочтение первого пути и призывает своих читателей пойти по пути второму.

***

Обзор современной немецкой философии будет неполным, если его концентрировать только на одной определенной проблеме (нравственных оснований справедливости) и не показать хотя бы вскользь наличие других философских тем, разрабатываемых мыслителями мирового уровня. В дальнейшем мы упомянем об этике Эрнста Тугендхата, антропологии Ханса-Петера Дюрра и основных темах творчества Петера Слотердайка.

Эрнст Тугендхат: язык как ключ к обоснованию этики

Философ, который 8 марта 2010 г. отпраздновал свой 80-летний юбилей, был в молодости последователем Мартина Хайдеггера и Эдмунда Гуссерля, затем стал важнейшим представителем аналитической философии в Герма-

[1] В этом состоит одна из ключевых мыслей уже третьей статьи Либша, любезно присланной им автору обзора: *Liebsch Burkhardt.* Ethik als antipolititisches Denken: Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière // Das politische Denken: Zeitgenössische Positionen / Hrsg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2010. S. 99 – 129 (особенно четко S. 121 – 124).

нии. Его хабилитационная диссертация называлась «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера». С 1966 г. в течение 10 лет он был профессором в университете Гейдельберга, затем работал в возглавляемом Юргеном Хабермасом Институте исследований жизненных условий в научно-техническом мире в Штарнберге под Мюнхеном. С 1980 г. он был профессором философии в Свободном немецком университете в Западном Берлине, тогда он стал одним из ведущих немецких этиков (соединив ее с аналитической философией). Затем он переселился в Тюбинген, где сначала работал как профессор философии, а затем, уйдя на пенсию, стал свободным автором. Главные работы, на которые я здесь видел больше всего ссылок: «Введение в аналитическую философию: лекции» (1976), «Проблемы этики» (1984), «Этика и политика» (1992), «Лекции по этике (1993), «Эгоцентричность и мистика: антропологические штудии» (2003), «Антропология вместо метафизики» (2007).

Теперь коротко изложим некоторые идеи книг «Эгоцентричность и мистика» и «Антропология вместо метафизики». Книга «Эгоцентричность и мистика» продолжает тенденцию соединения моральной и аналитической философии, которая была определяющей для Тугендхата с конца 60-х гг. XX в. Поэтому в первой главе он подробно разбирает предпосылки взаимопонимания между субъектами общения, заложенные в языке (этот анализ пересекается с подходом Ю. Хабермаса). Структура взаимопонимания базируется на основаниях, которые всегда приводятся в подтверждение своей позиции (будь она утвердительная, отрицательная или безразличная). Способность к обдумыванию оснований, следовательно, к вопрошанию относительно оснований и контроснований, есть рациональность; если она ориентирована на истину, то она теоретическая, если на благо, то она практическая. Субъект же, носитель рациональности — это тот, кому удается объективировать свои мнения, желания и намерения благодаря способности говорить о себе самом предикативно. К концепту субъекта относится также и свобода — способность действовать как-то иначе. Если субъект устанавливает в процессе речевой коммуникации к самому себе многообразные и выходящие за пределы своего собственного сознания отношения, то он становится «эгоцентричностью», причем она всегда тесно заключена в контекст деятельности.

Деятельность Тугендхат понимает с аристотелевских позиций, когда он считает мотивом действий ее цель, а любую цель соотносит с понятием блага. Для деятельности конститутивны вовлеченность в языковые связи, самосоотнесенность субъекта и способность ориентироваться на благо. Ключом к размышлениям о благе является «интеллектуальная честность» — под ней Тугендхат вслед за Ницше понимает обоснованную волю к истине, но прежде всего она — добродетель (что выходит за пределы концепции Ницше); она нацелена на благо, но не свое собственное или другого, а на благо соответствующей деятельности. При этом Тугендхат учитывает тот факт, что человеческая деятельность предполагает сомнения в отношении самого себя и заботу о правильности совершаемого дела, и возникающий отсюда стыд «мотивирует» интеллектуальную честность. Интеллектуальная честность — это центральное звено сложной философской конструкции, которая призвана установить рационально обоснованное равновесие между «множественностью и рассеянием» и «собранностью», и это равновесие человеческое я всегда призвано находить на практике.

Таким образом и может мыслиться единство человеческой жизни. Те же формы обретения единства, которые могут предложить религия и мистика,

разочаровывают, и Тугендхат делает вывод, что имеются только две возможности обрести собранность: либо разбираться в чем-то, что «от этого мира», в каком-либо деле, и понимать сообщество или другого, ради которых совершаешь это дело, либо установить взаимопонимание с самим собой. Тугендхат убежден в том, что его программа обоснования Я, ориентирующегося на благо и способного дать себе обоснованный отчет в том, что оно свободно выбирает, не может быть развернута внутри религиозного или мистического мышления. В приложении к книге под названием «Об истории и историческом» Тугендхат делает вывод о том, что центральная тема, по которой мы как люди должны прийти к взаимопониманию, — это доверие к способности ставить вопросы по сути дела. Универсальность человеческого простирается так же далеко, как и понимание, и это значит — понимание оснований. Они могут корректироваться последующим опытом, но эти корректуры имплицитно подразумевают, что имеется универсальное понимание того, что имеется в виду[1].

И скажем несколько слов о другой книге Тугендхата под названием «Антропология вместо метафизики»[2]. Тугендхат развивает в ней свое понимание интеллектуальной честности и определяет ее как предрасположенность «быть открытым для возможности того, что свое мнение может быть ошибочным», и эта способность глубоко укоренена в человеке, несмотря на то, что она редко обнаруживается в жизни — укоренена благодаря языку. Антропология в этой книге заступает на место метафизики, т. к. все философские дисциплины основаны на вопросе: «Кто мы такие, будучи людьми?» Человек для Тугендхата — существо, которое на основе своего языка способно вступить во взаимоотношения с самим собой, желает понять самого себя. Тот способ, каким мы говорим о самих себе, составляет центральные антропологические установки и качества. К этим установкам относится самокритичный характер понимания: мы не «крепко спутаны проводами», как другие виды, все человеческое понимание может ставить субъекта под вопрос и тем самым поднимать вопрос о том, как надо жить. Тут опять появляется старая этическая идея о благе и связанная с ней идея Бога. Тугендхат после анализа религии делает вывод, что хотя и существует антропологически укорененная потребность в вере в Бога, «людям нужна ссылка на Бога, но она не может исполниться». Он выступает сторонником восточной мистики, которую христианство оставило позади себя в прошлом и которая позволяет запутавшемуся в жизненных заботах человеку дистанцироваться от самого себя и утешиться «бытием собранности». Итак, всю философию Тугендхат укореняет в антропологии, а антропологию — в языковом понимании, хотя она и шире, чем только языковая деятельность, и может включать в себя и доязыковые символические структуры, такие, как «мифическое сознание» (Э. Кассирер) или неязыковые формы самовыражения человека, такие, как техника как порождение мира и самого себя.

---

[1] Обзор книги был сделан на основе статьи: *Meyer Thomas.* Redlichkeit, eine Tugend: Der Philosoph Ernst Tugendhat kann furchtlos sagen, wie der Mensch sich verstehen soll, найденной в Интернете в немецкоязычном разделе «Википедия», посвященном Тугендхату.

[2] Мы будем основываться опять-таки на статье из того же раздела немецкоязычной «Википедии» о Тугендхате: *Müller Oliver.* Wir sind nicht fest verdrahtet: Der Philosoph Ernst Tugendhat erweist sich in seinen Aufsätzen als ein allzu strenger Kontrolleur des eigenen Denkens.

Антропология Ханса-Петера Дюрра

Один из крупнейших немецких этнологов, чьи методологические размышления о сущности «необычных состояний сознания», изучаемых в процессе погружения в так называемые примитивные культуры обогащают философию, родился в 1943 г. в Мангейме, защитил докторскую диссертацию на тему «Теория сознания в философии» в 1971 г. и хабилитационную диссертацию — в 1981 г. В 90-е гг. он работал профессором этнологии и истории культуры в университете Бремена, а с 1999 г. — в университете Гейдельберга. В 1978 г. вышла его первая крупная книга под названием «О границах между дикостью и цивилизацией», которая оказалась одной из самых читаемых книг в немецких университетах, его темой стали ведьмы, шаманы, астрологи. Он занялся вопросом, чему может научиться человек современной западной цивилизации у древних традиций естественной религии. Также он описал свои собственные опыты, которые он приобрел при своих собственных занятиях древними (или архаичными) культами. Фундаментальный пятитомный труд под названием «Миф цивилизационного процесса» выходил с 1988 по 2002 г., содержимое этого издания: т. 1 – «Обнаженность и позор» (1988), т. 2 – «Интимность» (1990), т. 3 – «Непристойность и насилие» (1993), т. 4 – «Эротичное тело» (1997), т. 5 – «Факты жизни» (2002); в этой книге он подверг критике теорию цивилизации Норберта Элиса, чем инициировал очень большие дискуссии, как в исторических, так и в философских науках. Летом 1994 г. он в ходе исследований на Северо-Фризских островах обнаружил древний затонувший город Рунгхолдт, во всяком случае, инициировал дискуссию об этом; свою *одиссею* он описал в книге «Рунгхолдт: поиски затонувшего города» (2005).

Мы здесь очень коротко опишем некоторые идеи его статьи «Могут ли ведьмы летать?» еще от 1978 г., которую также можно найти на страничке *Википедии* о Хансе-Петере Дюрре, поскольку она приоткрывает нам методологическую позицию философа. В первой части статьи он описывает известные как из Средних веков, так и из современности (например, подробно описанные Карлосом Кастанедой) опыты полетов вне тела в небе и задается вопросом, каким образом их интерпретировать. Он отмечает, что везде здесь использовались растения-галлюциногены, но из этого вовсе не следует, что этот опыт сводится только к галлюцинациям: еще дон Хуан, магический учитель Карлоса Кастанеды, говорил, что он применяет грибы потому, чтобы сдвинуть своего западного ученика с жестко зафиксированного понимания и открыть ему новые возможности восприятия бытия. Так летают ли ведьмы (и современные исследователи) в реальности или нет?

С точки зрения самого участника таких происходящих необычных событий безусловно, например, что они могут разглядеть детали местности сверху и обладают преувеличенным восприятием последних (т. е. видят то, чего невозможно увидеть с самолета в обычном состоянии сознания), а также в состоянии отдать себе отчет и поведать другим в этом опыте, уже вернувшись в повседневность. С точки зрения других участников этих событий, также, только при условии того, что они не фиксируются жестко на той обычной категориальной схеме, которая характерна для повседневности. Переход от одного способа восприятия к другому совершается не через теоретическое изучение, а посредством инициации — долгого и опасного процесса, пройдя через который человек перестает быть тем, кем он был до

этого. Пытаться совместить принципиально разные, никак не пересекающиеся описания мира в некоем метаописании есть занятие наивное, потому что то, что мы воспринимаем в бытии, определяется нашей категориальной системой, которую мы осознанно в себе вырабатываем или практикуем в социальных контекстах (здесь Дюрр ссылается на известного польского логика Айдукевича), само же восприятие бытия настолько многовариантно, что может допускать интерпретации, друг с другом несовместимые (во всяком случае, в логике каждой из них). Переход же между описаниями реальности настолько радикален, что потребует полной трансформации нашего категориального аппарата, а следовательно, разрыва со всем нашим предшествующим опытом и со всеми социальными связями, ставшими частью нашего существа, поэтому мы вовсе не можем произвольно менять эти описания, как марки автомобилей.

Если же мы попробуем выразить опыт иного состояния сознания на логике другого, то мы будем создавать парадоксы (скажем, Кастанеда спрашивает Дон Хуана, что же ему открыл Мескалито — дух галлюциногена, почему он предстал в образе собаки, а получил ответ: «Не будешь же ты мне говорить, что это была твоя мама?»). Парадокс надо не пытаться разрешить методами логики, а вжиться в него и понять, что он сам не несет в себе своего содержания, но указывает на нечто иное, причем это даже не значит, что это иное присутствует в нем. Тут вспоминаются дзэн-буддийские коаны, но даже их невозможно полностью «логизировать» (хотя они не есть нечто абсурдное, они построены по особой, буддийской, логике, которая уже сравнительно хорошо изучена в мировой науке). Здесь уже интерпретатор позволит задать вопрос: может быть, Дюрр подводит читателя к мысли о многоуровневости бытия и нашего человеческого существа и о комплексности взаимоотношений между ними, а проблема синтеза может быть даже правильно поставлена (не то что уж решена) только в эволюционной перспективе человеческого рода в целом, т. е. все эти уровни могут быть постепенно развиты в ходе духовной эволюции человечества как целого, но каждому из нас, находящемуся на определенной ступени как индивидуальной, так и коллективной эволюции, могут быть открыты только некоторые, строго определенные уровни и бытия в целом, и своего неисчерпаемого духовного существа?

Петер Слотердайк

Философ получил образование в Мюнхенском университете, в 1975 г. получил докторскую степень в Гамбургском университете. Автор многочисленных работ по истории философии и эстетике, в частности, посвященных анализу трудов Ницше. Первой работой Слотердайка, принесшей ему славу, стала «Критика цинического разума» (*Kritik der zynischen Vernunft*), вышедшая в 1983 г. Слотердайк выделяет цинизм как особую форму «ложного сознания», полагая, что именно цинизм стал подлинным символом современности. Методологически Слотердайк опирается на положения «негативной диалектики» Адорно и «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, творчески их перерабатывая. Книга Слотердайка стала философским бестселлером и переведена на основные европейские языки, на русский язык работа переведена в 2001 г. А.В. Перцевым. Самой известной работой Слотердайка остаются «Сферы» (Sphären), трехтомный opus magnum философа, выходивший с 1998 по 2004 г. Работа посвящена анализу концепта сферы в

западноевропейской интеллектуальной культуре. Символ сферы, как замечает Слотердайк, является одним из самых значимых и распространенных образов западноевропейского стиля мышления. Исследуется использование сферы как символического описания Бога, космоса, феноменов человеческой психики, а также изобразительное значение сферической формы в искусстве. Работа стала подлинным бестселлером, переведена на основные языки. На сегодняшний момент на русский язык переведены все три тома, но изданы только первых два.

Дитер Хенрих

Один из крупнейших современных философов, доскональный знаток всей традиции классической немецкой философии, стремится в своем творчестве, в частности, синтезировать Канта и Гегеля, рационализм и мистику, обосновать необходимость спекулятивного мышления в современную эпоху плюрализации философских оснований и совершившегося поворота от философии субъективности — к интерсубъективности (в частности, в работе «Сознательная жизнь» (1999) он проводит мысль о том, что эти две парадигмы в философском процессе присутствовали всегда, и нельзя утверждать однозначную необходимость перехода от одной парадигмы к другой или преодоления одной из них на базе второй)[1]. Воспользовавшись прекрасным обзором Манфреда Гайера, можно назвать важную работу философа «Основоположение из Я» (2004), где он стремится все-таки прояснить основания субъективности в условиях сомнений в ее существовании в рамках постмодернистской парадигмы и вскрыть внутреннюю конституцию знания, которое могут иметь только субъекты относительно самих себя. Подзаголовок у этой книги — «Исследования к предыстории идеализма (Тюбинген, 1790—1794)», и он указывает на ключевую задачу ученого — описать истоки «спекулятивного идеализма», который исходит из Канта и в эти 4 года (одни из ключевых во всемирной истории философии, согласно Хенриху) достигает своей духовной и языковой кульминации в творчестве трех звезд из Тюбингенского созвездия — Шеллинга, Гельдерлина и Гегеля. Исследователь также рассмотрел философские интенции этих трех великих мыслителей в их взаимоотношении с повседневным речеупотреблением и пришел к выводу о том, что идеализм артикулируется «в *альтернативной* понятийной форме».

К проблеме актуальности философии Артура Шопенгауэра[2]

50 лет назад Макс Хоркхаймер в одноименной статье[3] видел актуальность Шопенгауэра в том, что он, несмотря на трезвый и свободный от ил-

[1] Читателям, стремящимся получить компактный и компетентный разбор творчества Хенриха, хотелось бы порекомендовать статью: *Gaier Manfred.* Laudatio auf Dieter Henrich // Henrich Kaufmann-Stiftung. Jahrbuch, 2006. S. 11—22.

[2] Данный раздел был написан Маттиасом Кослером, профессором университета Майнц, руководителем Международного общества Артура Шопенгауэра, по запросу автора, за что хотелось бы выразить ему глубокую благодарность! / Пер. С. Шачина.

[3] *Horkheimer M.* Die Aktualität Schopenhauers // Schopenhauer-Jahrbuch. 1962. № 42. S. 12 —25.

люзий взгляд на мир, что точно так же закрыт для социальных утопий, как и для религиозных учений о спасении, все-таки занимал позицию, которая подразумевала не договариваться с существующим, а противодействовать осознанной сущности мира благодаря этике ее отрицания. «Учение Шопенгауэра уже потому имеет значение для современности, что оно безошибочно свергает идолов и все-таки уклоняется от того, чтобы в изворотливом представлении о том, что же есть, видеть смысл теории. Оно трезвое, но не несет в себе философского разочарования»[1]. Хоркхаймер имел тогда в виду, во-первых, опыт варварства и чудовищной жестокости двух мировых войн, который впечатляющим образом подтвердил учение Шопенгауэра о том, что сущность мира — не нечто благое и разумное, а слепая, самопожирающая воля. Во-вторых, это был способ обращения современной Хоркхаймеру философии с неподдающейся отрицанию бессмысленностью мира, которая «как бы с черного входа снова вводит позитивную метафизику и даже фундаментальную онтологию страха, заботы, заброшенности, короче говоря, самой бессмысленности благодаря торжественном языку претворяет в позитивное и тем самым предоставляет давящей действительности философское освящение»; или же, как логический позитивизм, больше совсем не допускает дистанцирования от мира, которое требует этической и критической установки в отношении бессмысленного существования (Dasein)[2]. Прежде всего в отношении этой несостоятельности философии Хоркхаймер считает мышление Шопенгауэра «бесконечно актуальным», настолько актуальным, что «молодежь инстинктивно считает его своим» — та молодежь, что не хочет верить фальшивому пафосу взрослых, но также не хочет, с другой стороны, отказаться от всеобъемлющего чувства бессмысленности[3].

Со времени опубликования статьи Хоркхаймера произошли радикальные политические изменения в мировом масштабе, которые не только не опровергли его духовно-исторический диагноз, но бросили еще более яркий свет на фундаментальную, познанную в первый раз во всем ее значении Шопенгауэром, проблематику. «Инстинкт» молодежи, который нашел выход в выступлениях 60-х гг. XX в., смягчился с ее взрослением в «реалистично-политическую установку», которая постепенно примирилась с существующими отношениями или превратилась в их открытое утверждение. Окончательное поражение социалистической утопии повлекло за собой возникновение глобального капитализма, который, в своей бессмысленности и несубстанциональности, демонстрирует механизм порождения и удовлетворения самопожирающей слепой воли невиданным доселе образом. «Манифест потребителя»[4] стал признаком капитуляции того «инстинкта», «для которого мир не делается идолом»[5], перед бессилием экономического принципа. Но «тоска по иному» таким образом не исчезает. Поворот к религии, служащей удовлетворению эмоциональных потребностей, ведет в пустоту, т. к. он

[1] Цитаты из «Актуальности Шопенгауэра» соотносятся со сборником статей Макса Хоркхаймера «Критика инструментального разума» — печатная версия, которая принимает в расчет вариант, вышедший также в 1962 г. в журнале «Sociologica», № 2. Итак: *Horkheimer M.* Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt-am-Main, 1974. S. 248—268. Здесь: S. 265.

[2] Ibidem. S. 262—263.

[3] Ibidem. S. 263.

[4] *Bolz Norbert.* Das konsumistische Manifest. München, 2002.

[5] *Horkheimer M.* Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. S. 256.

только подтверждает принцип и не открывает перспективу чего-то иного. Наконец, религиозный фанатизм оказывается иным выражением самого себя, является в качестве конкурирующей модели только оборотной стороной глобального капитализма и так же бессмыслен, как и тот — он имеет основание только в борьбе против него.

Значение Шопенгауэра для современного человека перед лицом его отрезвления от иллюзий относительно движущих и формирующих сил мира не только не ослабло и 50 лет спустя после опубликования статьи Хоркхаймера, но стало еще большим. Во многих отношениях он видел проблемы мировоззрения модерна четче, чем более поздние мыслители, т. к. он, как никакой другой философ, оказывается на переломном пункте от Просвещения к Модерну. Он предвосхитил «три великие обиды человека», о которых впоследствии говорил Фрейд[1], а именно: ту, что Земля не находится в центре универсума, что человек имеет с обезьянами общих предков и что сознательное Я — не господин в своем собственном доме. Вместе с концепцией Шопенгауэра о самосознании как телесном сознании впервые в философии Нового времени тело попадает в центр рассмотрения, как потом имело место у Фейербаха и Ницше, а также в XX в. — в феноменологии и в антропологии. При этом он радикально переформулировал субъективистскую философию Нового времени, поскольку для него фундаментальное самопознание может осуществляться только через тело, в отношении которого человек обладает опытом *волящего*. Уже не разум и дух, а тело дает ключ к постижению сущности человека. Воля как ядро человеческого существа, постигнутая телесным познанием, охватывает большее, чем только сознательные и руководствующиеся рассудком акты воли. Наоборот, все процессы в теле есть изменения этой воли, также и порожденные раздражением и аффектом, непроизвольные и импульсивные. К ним отно́сятся также изменения в мозгу, благодаря которым возникают сознание, рассудок и разум. Сказав о зависимости интеллекта от тела, особенно от мозга, Шопенгауэр указал на проблемы, по которым в нейрофилософии сегодня ведутся дискуссии, а о зависимости мышления от не имеющей сознание воли, он подготовил глубинную психологию и представил прежде всего в главе о «Примате воли» ряд наблюдений о роли бессознательного. Наконец, в этом контексте он ввел в поле рассмотрения также значение сексуальности таким образом, что это указывает на него как на стоящего на пороге модерна.

Разоблачающий взгляд на мир, которым Шопенгауэр разрушает иллюзии о самоопределяющемся субъекте, разумном мировом устройстве и прогрессе человечества, имеет метафизический базис. Сущность мира для него — это не благой, всезнающий Бог, а воля как лишенный разума порыв (Drang), влекущий свои проявления на борьбу за жизнь, власть и обладание. В человеке он выступает как эгоизм, который, как правило, определяет его поведение, но всегда несет в себе тенденцию к враждебности, к причинению вреда другим. Жизнь сформирована страданиями, будь то от морального или психического зла или от причиняющей такую же боль скуки, наступающей, когда воля ощущается без мотива, которым она занята. Сам мир — это ад, пишет Шопенгауэр[2], и он был бы больше ничем иным, если бы для чело-

[1] *Freud S.* Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Wien, 1917.

[2] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung // Schopenhauer A. Sämtliche Werke / Hrsg. von Artur Hübscher. 2 Aufl. Wiesbaden, 1949. Bd. 2. S. 660.

века не существовало бы возможности отрицания воли к жизни, благодаря которому он может освободиться и избавиться от движущих его порывов, превращающих его в свое проявление. Позитивного определения состояния отрицания воли Шопенгауэр не дает, но он указывает на состояние эстетического рассмотрения, при котором воля «молчит», т. к. она с погружением в прекрасный вид или звук «забывается»[1], и на этическую деятельность, в которой эгоизм упраздняется благодаря «узнаванию заново» своей собственной сущности в другом. Этим негативным определением избавления Шопенгауэр избегает абсолютизации демаскированного мира, благодаря которой любая его критика должна была бы выглядеть бессмысленной; но также он избегает впадения обратно в замаскированный мир, т. е. в ошибочное предположение о разумном или божественном порядке, стоящем за миром. Поэтому Хоркхаймер считает мышление Шопенгауэра актуальным, и поэтому его мышление, как было показано, нисколько не утратило своей актуальности и сегодня. Рудольф Мальтер в этом контексте говорил о «критической функции понятия пессимизма»[2], благодаря которой зло в мире не отрицается и не оправдывается, но мышление все-таки «уже преобразовано в сознание наполненности и удовлетворения (Erfüllung), которое исходя из жизни, которая критикуется и ставится под вопрос посредством пессимизма, больше не может быть понято»[3].

В контексте этого всеохватывающего значения философии Шопенгауэра для настоящего времени, входящего по мере актуальности [проблем. — *Пер.*] в общественное сознание, в котором пошатнулось доверие к экономическому росту и политической стабильности и намечается [понимание того, что. — *Пер.*] подлинные движущие силы мира находятся в состоянии сокрытости, находятся различные спектры, под которыми Шопенгауэр актуален для современных дискуссий. О его близости к исследованиям мозга было уже упомянуто. Вклад, который он может внести в современные дискуссии о свободе воли перед лицом того факта, что физиологические процессы в мозгу предшествуют осознанию решения, состоит в том, что он эти процессы, как и деятельность интеллекта в естественнонаучном познании сводит к лежащему еще глубже уровню метафизической воли и тем самым пытается спасти моральную свободу и ответственность. Его этика сострадания в контексте повышения значимости эмоциональных аспектов в этике и теории познания снова стала актуальной. Постоянным значением он обладает в отношении этики животных, он все-таки был одним из первых немецких философов, который потребовал вовлечения животных в этику, т. к. они ни в своем существе, ни в своих познавательных способностях фундаментально не отличаются от человека. Эти сферы актуальности Шопенгауэра находятся во взаимосвязи с его умалением роли разума, которое Шопенгауэр в молодые годы охарактеризовал как «завершенный критицизм»[4] в кантовском смысле и которое образует сущностную точку зрения, определяющую его современность.

Умаление значимости разума, которое у Шопенгауэра утверждается не исходя из иррациональной позиции, но рационально обосновано в смысле

---

[1] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1. S. 210, 258.

[2] *Malter R.* Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt, 1988. S. 105.

[3] Ibidem. S. 115.

[4] *Schopenhauer A.* Der Handschriftliche Nachlass in 5 Bände / Hrsg. von Artur Hübscher. Bd. 1. S. 37.

просвещения в отношении себя самого, конечно же, имеет последствия и для самопонимания философского познания. Здесь лежит пункт, в котором Шопенгауэр достиг известной актуальности для философского исследования в более узком смысле. Он находится во взаимосвязи с историко-философским значением Шопенгауэра для развития философской герменевтики и экзистенциальной философии и только в последние 30 лет стал ключевым пунктом в исследовании Шопенгауэра. Уже упоминавшаяся выше двойная критика как того, что Хоркхаймер обозначил понятием «логический позитивизм», так и традиционной метафизики сделала для Шопенгауэра необходимым развить философскую методику, выходящую за пределы эмпирической научности, не впадая в трансцендентные спекуляции, которые он отнес к докантовской метафизике. «Имманентная метафизика», которую он выделяет как «еще никогда не существовавшие мысли», представляет собой раннюю форму философско-герменевтической концепции, в которой понятие воли постигается не в смысле эмпирического факта или догматического утверждения, но как ключ к «дешифровке»[1] мира при помощи внутреннего опыта таким же способом, которым тайные письмена расшифровываются с помощью верного кода. Метафизическое понятие воли, которое Шопенгауэр обозначает как «вещь-в-себе» (тем самым вводя нас скорее в заблуждение), имеет таким образом свою оправданность только настолько и постольку, поскольку посредством него опыт может быть «разъяснен и истолкован»[2] в качестве целого. Это новое понимание философии влечет за собой открытость в отношении: а) иных культур, религий и мировоззрений; б) многообразных форм проявлений духовного мира — науки, искусства и религии; в) дальнейшего развития, перспективы которого открывают более широкие сферы актуальности Шопенгауэра. Как первый европейский философ, который интегрировал в свое собственное учение идейное наследие индуизма и буддизма, Шопенгауэр интересен для интеллектуальной философии. И как больше всех (помимо Ницше) воспринятый в литературе философ XIX в. (в России это, кроме остальных — Толстой, Достоевский, Тургенев, Фет и Чехов)[3] Шопенгауэр всегда более или менее актуален для междисциплинарных исследований. То место, которое он отдает музыке в своей философской системе как «в высшей степени универсальному языку», обладающему преимуществом перед философией в том, что он не основывается на понятиях, и восприятие, которое находит его философия среди музыкантов, делают его одним из самых значительных философов музыки.

Наконец, в герменевтической концепции философии Шопенгауэра заложен потенциал для актуальности междисциплинарного диалога с естественными науками, который еще мало задействован. Согласно его концепции, ключ должен соотноситься с тем замком, который он должен открыть — сущность с явлением, которое она должна истолковать. Для наук, которые имеют дело с явлением, это означает, что к ним нельзя прикасаться в интересах философии. Только если они развиваются без учета всего остального, они могут открыть те пробелы в знаниях, к которым может подойти ключ философской истины. За естественнонаучным познанием тем самым надо

---

[1] *Schopengauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung // Schopenhauer A. Sämtliche Werke / Hrsg. von Artur Hübscher. 2 Aufl. Wiesbaden, 1949. Bd. 1. S. 193; Bd. 2. S. 203.

[2] Ibidem.

[3] Ср. основные задачи исследований на тему «Шопенгауэр в России» в: *Schopenhauer A.* Jahrbuch. 2004. № 85.

признать истину, впрочем, поскольку никуда не деваются пробелы, нет «односторонней» истины — она всегда обладает значимостью только с определенной «точки зрения». Задача философии состоит в том, чтобы соотнести друг с другом различные точки зрения — не только различные науки, но и искусство и мораль — таким образом, чтобы предоставить ключ, подходящий ко всем феноменальным сферам. С другой стороны, тому способу, которым Шопенгауэр рассматривает волю как вещь в себе, достается притязание на абсолютную истину, и философия, несмотря на признание эмпирической точки зрения, остается открытой для мистики и религии.

ФИЛОСОФИЯ ЯПОНИИ

Понятие «философия» (яп. — *тэцугаку*) появилось в Японии лишь в период Мэйдзи (1868—1912) для обозначения западных философских учений, имеющих форму рационально выраженного научного знания. Поэтому многие японские ученые того времени (начиная с Наказ Темина) утверждали, что философия как таковая в японской культуре отсутствует. Собственную же мировоззренческую мысль в Японии принято называть словом «сисо» (буквально — *сознание, мысль*), которое подразумевает также и религиозное, экономическое, политическое мышление. Данное название более точно отражает сам недифференцированный характер философской мысли Японии вплоть до периода модернизации.

Ввиду достаточно долгой изоляции японского общества от остальной части мира, философские воззрения ученых, подданных Ямато, формировались образованными священнослужителями основных религий Востока и самобытных верований японских островов. С материка пришли конфуцианство и даосизм, родившиеся в Китае, и буддизм, появившийся в Индии и прошедший долгий путь изменений и дополнений, путешествуя в Японию через Китай и Корею. Синтоизм появился на японских островах, придание синтоизму статуса культа предков и более четкое оформление пантеона произошло благодаря буддизму, проникнувшему в большинство сфер жизни Японии того времени. Самым большим шагом по созданию синто-буддийской парадигмы мировоззрения был процесс воплощения верховной богини Аматэрасу в качестве Будды, путем сложного ряда перерождений.

Начало современной философии Японии. Влияние западных философских парадигм

Особое географическое положение Японии и жесткая позиция правящих кругов долгое время не позволяли мыслителям и религиозным деятелям Японии познакомиться с философским наследием западной культуры. После снятия именно этих ограничений японцы получили возможность получить искомые знания. Рассмотрим генезис первой массовой рефлексии японских мыслителей на различные философские концепции Запада.

После реставрации Мэйдзи в 1868 г. западные учения, проникновение которых в Японию было до этого весьма ограниченно вследствие самоизоляции страны, стали широко доступны. В результате японцы начали активно усваивать учения Дж.С. Милля, Ш. Монтескье, Ж.Ж. Руссо, И. Бентама, Г. Спенсера, а впоследствии их умами завладели идеи Г.В.Ф. Гегеля, И. Канта, В. Виндельбанда, У. Джеймса, Д. Дьюи и других. В 1873 г. создается Общество по распространению идей просвещения «Мэйрокуся», члены которого были сторонниками утилитаризма и английского либерализма, придерживались органицистской модели государства и теории естественного права. Фукудзава Юкити считал, что Япония должна заимствовать у Запада науку

и дух независимости, призывал заменить традиционные японские ценности идеями позитивизма и либерализма. Ниси Аманэ видел источник западных достижений в рациональном обустройстве институтов власти, поэтому был сторонником конституционной формы правления в Японии; ему принадлежит тезис о том, что правительство и этика существуют независимо друг от друга. Накамура Масанао выступал с идеей гармонизации западной и восточной культур.

Движение «За свободу и народные права» возникло в процессе борьбы за создание парламентской системы. В него входили Наказ Темин (1847—1901), Уэки Эмори (1857—1892) и другие. Понятия свободы и права идеологи движения объясняли посредством конфуцианских терминов *ри* и *ги* (разумность и справедливость). Они различали два вида свободы: духовную и политическую, понимаемую как свободу действий. Духовная свобода, согласно их учению, составляет сущность природы человека. Наказ Темин, приверженец идей французского натурализма, которого называют «восточным Руссо», развивал идеи совместного правления народа и монарха. Сторонники данного движения заимствовали у Руссо понятие суверенитета как проявления общей воли народа. Согласно Уэки Эмори, суверенитет принадлежит государству, а отдельный человек, будучи частью государства, выступает как совладелец. Идеи народных прав развивали также Котоку Сюсуй, Киносита Наоэ, Абэ Исоо, которые затем пришли к социализму.

В период Мэйдзи вместе с прочими западными учениями в Японию проникали идеи социализма и марксизма, первые попытки популяризации которого были сделаны Каваками Хадзимэ (1879—1946). Если в первое десятилетие эпохи Мэйдзи в японской философии господствующими течениями были главным образом позитивизм и утилитаризм разных направлений, а также эволюционная теория, то после принятия Конституции началось освоение немецкой философской мысли, и вскоре это направление стало господствующим. Иноуэ Тэцудзиро (1854—1944) известен соединением гегельянства с учениями Кэгон и Тэндай по принципу аналогий. Миякэ Сэцурэй (1860—1945) осуществил сходную попытку соединить даосизм Лаоцзы и Чжуан-цзы с философией А. Шопенгауэра. Неокантианство явилось основным направлением философской мысли, господствующим на протяжении периода Тайсе (1912—1926). Ониси Хадзимэ (1864—1900) первым привнес в Японию дух неокантианского критицизма. На основе фундаментального разделения сущего и должного он строил метафизическое учение в духе телеологического эволюционизма Грина. Куваки Гэнъеку (1864—1900) и Хатано Сэйити (1877—1950) также внесли значительный вклад в развитие неокантианства в Японии. В университете Васэда в это время благодаря Танака Одо (1867—1932) получили распространение идеи прагматизма Джеймса и инструментализма Девея.

В период Тайсе появляется первое оригинальное учение современной Японии, описывающее буддийский образ мышления в системе западных категорий — философия **Нисида Китаро** (1870—1945), основателя киотоской школы. Он испытал влияние Джеймса, соединил буддийскую традицию с философией А. Бергсона и неокантианством. Нисида сформулировал теорию «чистого опыта», предшествующего разделению на субъект и объект, дух и материю. Он разрабатывает концепции «логики места», «абсолютного небытия», «абсолютно противоречивого тождества», применяемые им также и для объяснения «исторического мира». Нисида Китаро провел ло-

гический анализ восточного невербального, иррационального отношения к метафизическим материям, что явилось первым подобным опытом за всю интеллектуальную историю Японии.

Основные философские труды Нисида создавались практически всю научно активную жизнь японского философа. Первая работа по выражению мировоззренческой парадигмы Китаро называется «Учение о Добре». Под влиянием английского эмпиризма и психологически ориентированной философии Уильяма Джеймса Нисида создал теорию «чистого опыта», призванную определить ценность религиозных переживаний конкретного человека. «Чистый опыт» Нисиды исключает сколько-нибудь значимое восприятие различных противоположностей, таких, как субъект и объект, тело и душа, время и пространство. Преодолев дихотомическое мировоззрение, философ открывает новый метафизический путь к оценке непосредственного опыта, свободной от какого бы то ни было вмешательства рассудочного мышления. Для Нисиды добро — это не высоконравственное поведение человека, а экзистенциальное состояние бытия, единое с предельной реальностью. Философ всегда относился с глубоким вниманием к этике человеческого общения, однако не выделял этические проблемы из всей совокупности личных проблем каждого человека. Соответственно «чистый опыт» для Нисида оказывается не чем иным, как реализацией истинного Я. Добро, согласно Нисида, есть совершенство истинной индивидуальности — единственно возможный фундамент, на котором может покоиться благосостояние всего человечества.

«Учение о Добре» Китаро является осмысленным выражением опыта, порожденного интуитивными практиками и традиционными для Японии занятиями дзен-буддизмом, причем концептуализированность языка не дает усомниться в прекрасном владении Китаро понятийным аппаратом чуждой ему западной философии. Японский язык не дает столь четких терминов по отношению к понятию добра, поэтому даже сама структура работы заимствована. Заимствовано и центральное понятие работы: «чистый опыт», что, по мнению Нисида, позволяет ставить данную работу в один ряд с западными аналогами. Дальнейшее развитие идей синтеза восточного и западного мировоззрений, как и продолжение занятий дзенскими практиками, вдохновляют Китаро в 1917 г. написать работу под названием «Интуиция и размышление в самопробуждении».

Соприкоснувшись с теориями французского философа Анри Бергсона (1859—1949) и философов-неокантианцев, Нисида попытался исключить из их рассуждений психологическое и эпистемологическое направления и ограничиться строго логическим подходом. Углубляя свое понимание «чистого опыта», он разработал метафизическое понятие *дзикаку* — «самопробуждение». Это понятие помогло ему объяснить неразрывную связь между интуицией и размышлением. «Самопробуждение» как реальность «я» — это поистине универсальный опыт, в котором субъект и объект оказываются тождественны.

При разработке своего понятия «самопробуждения» Нисида обнаружил, что сердцевину человеческого Я составляет «абсолютная свобода воли», которая возникает из абсолютной пустоты, в нее же и возвращается. Таким образом, «абсолютная свобода воли» оказывается центром творческого мироздания и находится в «вечном настоящем». Философия Нисида Китаро придавала значение не столько психологическому и индивидуальному

опыту, сколько метафизической структуре мироздания, в которой индивид представляет собой «творческую пустоту».

В данной работе Нисида демонстрирует явные симпатии к западной философии экзистенциализма, впрочем, основной вывод работы отсылает нас к привычному в философии *дзен* понятию пустоты. Центральная концепция «самопробуждения», изъятая из опыта медитации *дзен,* органично влита японским философом в экзистенциальную теорию отождествления субъекта и объекта, что позволяет говорить о действительно особой и оригинальной философской доктрине.

Экзистенциальный модус учения Нисида Китаро более развернуто присутствует в работе «От деяния к видению» (1927). Бытие человека Нисида рассматривал как внутреннее противоречивое по своей сути. Человеческое бытие содержит в себе ряд абсолютных противоречий, таких, как инстинкт и рассудок, тело и душа, «я» и мир. Нисида стремился постичь основы самоопределения в глубине противоречивого человеческого бытия, преодолев дихотомию субъектно-предикатных отношений как парадигму человеческого мировосприятия. Поскольку аристотелевское антропоцентрическое мировоззрение Нисиду не удовлетворяло, он разработал свою собственную систему логики — логику *басе* (или топоса), как единственный рациональный путь к предельной реальности. В итоге Нисида удалось придать радикально новый смысл идее топоса, изначально представленной у Платона. Нисида определяет *басе* как «предикат предикатов», истинно универсальное, трансцендентное «место», где субъект и предикат взаимно включены друг в друга.

В *басе* Нисиды присутствует три категории: «басе бытия», «басе пустоты» и «басе абсолютной пустоты». «Басе бытия» — это основа, поддерживающая существование всех вещей в пространстве. Поскольку все вещи феноменального мира, состоящие из формы и материи, включая людей, должны занимать определенное пространство, они зависят от «басе бытия» как фундаментального ограничения их существования. Однако в основе «басе бытия» лежит другое, невидимое басе — «басе относительной пустоты». Название этой категории объясняется тем, что она существует только в отношении к «басе бытия». И только «басе абсолютной пустоты» является истинно трансцендентным и истинно универсальным. Это место, где подлинное Я человека превращается в Я, лишенное Я. Этот экзистенциальный переход Нисида определяет как переход «от того, что функционирует, к тому, что видит». Это значит, что опустошаясь, Я как *басе* может отражать в себе все объекты таковыми каковы они есть, и может видеть вещи, становясь этими вещами. Следовательно Я как *басе* отождествляет себя со всеми объектами абсолютно противоречивого мироздания. Введя идею *басе*, Нисида создал философскую структуру, пригодную для описания непостижимого царства человеческого опыта, которое на западе традиционно относили к области мистики.

Работа, отдельно посвященная определению пустоты, продолжает развитие идеи *басе* — это «Самосознающее определение пустоты». Нисида утверждал, что абсолютная пустота пронизывает все объекты, а все объекты существуют как самоопределение абсолютной пустоты. Испытывая сильное страдание, человек способен внезапно достичь точки, в которой все противоречия мироздания (такие, как внутреннее и внешнее, единое и всеобщее, добро и зло) объединяются в «басе абсолютной пустоты». Это открытие «аб-

солютно противоречивого самоопределения» как истинного Я среди всех противоречий сходно с «обращением» в учении христианства или с *кенсе* (просветлением) в системе философских взглядов дзен.

Отношения между абсолютной пустотой (или Богом) и человеком Нисида характеризует понятием «обратной связи», при которой, по мнению Китаро, чем больше человек сознает себя, тем больше Бог от него отходит. А чем больше Я отрицает себя, тем сильнее проникает в него абсолютная пустота. Лишь посредством самоотрицания Я и абсолютная пустота становятся истинно едиными, переходят в состояние, которое Нисида называет «длительность прерывности». И лишь когда самосознание полностью исчезает в басе, тогда новорожденное Я как *басе*, которое изнутри представляет объединяющую силу абсолютной пустоты, становится способным проявить внутренне присущую ему природу инструмента и стать творческой силой.

Постепенно логика басе занимает центральное место в системе философских взглядов Нисида Китаро. Верный своему принципу чистого синтеза, Китаро не отступает и от классической логики, с помощью рассуждений о которой он вводит понятие интуиции. В работе «Логика и жизнь» Китаро рассматривает реальность, воспринимаемую человеком, в качестве результата столкновения абсолютной пустоты и действий человека. Чтобы описать инструментальную природу человека, Нисида разработал понятие «деятельной интуиции» — состояния полной включенности в деятельность в настоящий момент, при котором человек становится Я, лишенным Я. Традиционно «деятельность» понимается как определенная активность человека в среде, осуществляемая при помощи тела, а «интуиция» обозначает некую чувствительность, позволяющую пассивно воспринимать мир посредством перцептивных функций организма. Но в учении Нисида о деятельности и пассивной интуиции полностью переворачиваются. Здесь Я как *басе* становится истинно творческим элементом. Абсолютная пустота актуализируется посредством инструментальной природы человеческих тел и создает свой «выразительный мир». Таким образом, в своей метафизике Нисида постоянно подчеркивает историческую роль индивидуума.

Основная работа, где дается окончательная дефиниция логики басе и теории абсолютной пустоты была написана в последний год жизни этого эпохального для японской философии мыслителя. Метод Нисида Китаро и его владение терминологией и концепциями западной философии позволяет рассматривать результат его исследований как единственный в своем роде. Создание логически стройной системы восточных мировоззренческих ценностей, несомненно, привело к появлению оригинального и самобытного пути развития японской философии.

Практически ни одно серьезное учение в современной Японии не обходится без влияния Нисида Китаро. **Танабэ Хадзимэ** (1885—1962), ученик Нисида Китаро, разработал систему «логики видов», рассматривая «вид» в применении к истории человеческого общества как промежуточное звено между индивидом и человечеством. В целом он известен как автор работ по философии математики и общей теории науки, использующий также идеи неокантианства марбургской школы. К числу выдающихся последователей философии Нисида относятся также Кояма Ивао, Косака Масааки, Ниситани Кэйдзи, Томонага Сандзюро, Янагида Кэндзюро, Мутай Рисаку, некоторые из которых продолжали занимать лидирующие позиции и после войны. Мутай Рисаку и Ямаути Токурю известны своими изысканиями в об-

ласти гуссерлианской феноменологии. Среди ученых, воспринявших традиции учения Нисида, может быть назван и **Вацудзи Тэцуро** (1889—1960), занимавшийся проблемами этики и философии культуры. В 1920—1940-е гг. в философском мире Японии представлен широкий спектр направлений европейской мысли — кантианство, неокантианство, гегельянство, неогегельянство, экзистенциализм, философия жизни, марксизм, феноменология. Интерес к философии марксизма в Японии был пробужден в немалой степени представителем академической философии **Мики Киеси** (1897—1945), учеником Нисида Китаро. Распространению и популяризации марксистских идей способствовала деятельность «Общества по изучению материализма» под руководством **Тосака Дзюн** (1900—1945), объединявшее таких ученых, как Нагата Хироси, Саигуса Хирото, Ока Кунио, Кодзаи Есисигэ, Мори Коити. В 1950—1960-е гг. появляется новое поколение марксистов, представленных Сибата Синго, Ивасаки Тикацугу, Тэрадзава Цунэнобу, Саката Сеити, Такэтани Мицуо, Иэнага Сабуро. Надо сказать, что, даже будучи учениками Китаро, представители марксизма не чурались подвергать своего учителя жесткой критике за слишком буржуазные, по их мнению, философские взгляды.

Уже с конца 1920-х гг. в Японии появились переводы трудов М. Хайдеггера и К. Ясперса. Взгляды Хайдеггера пропагандировали в своих работах Мики Киеси, Вацудзи Тэцуро и др. В 1930—1950-х гг. доминировало направление, представленное киотоской школой.

В 1950-е гг. в академической философии господствующее положение занимали экзистенциализм и прагматизм. В конце 1950-х и 1960-е гг. происходит распространение логического позитивизма и аналитической философии. Представители киотоской школы послевоенного периода демонстрировали сближение с философией экзистенциализма. Другое направление в философии экзистенциализма тяготело к западноевропейскому образцу: приобрели популярность взгляды французских экзистенциалистов, в том числе Ж.П. Сартра, а также немцев — Ясперса и Хайдеггера. В 1951 г. было основано «Общество Ясперса» и стал выходить журнал «Экзистенция», затем появилось также и «Общество Кьеркегора». Канэко Такэдзо, основываясь в своих изысканиях на учении Ясперса, создал теорию «философского реализма». Имамити Томонобу, представитель «эстетического экзистенциализма», видел в искусстве форму проявления небытия как всеобъемлющего созидающего начала. В 1960—1970-х гг. в среде японских экзистенциалистов наблюдается интерес к социальному аспекту человеческого бытия. Судзуки Тору предпринял попытку соединения учения об экзистенции с историческим материализмом, разработал концепцию «трудовой экзистенции». Муто Мицуру предложил свой вариант истолкования «социальной экзистенции», используя учение Ясперса о коммуникации и выделяя три типа «коммуникации наличного бытия».

После Второй мировой войны появились научные сообщества, занимающиеся исследованием неопозитивизма и аналитической философии. Так, в 1950-е гг. возникло общество «Логика науки», в которое входили Оэ Сэйдзи, изучавший Лангра и А. Тарского; Итии Сабуро, находившийся под влиянием идей А.Н. Уайтхеда и К. Поппера, и группа представителей аналитической философии — Исимото Син, Ханада Кэйсукэ, пропагандировавший идеи Венского кружка, Мацумото Оката, изучавший Г. Фрегге и Л. Витгенштейна, и Нагай Нарио, популяризовавший взгляды Р. Карнапа. В 1954 г. привер-

женцы аналитической философии создали «Общество теории основ науки», в деятельности которого принимали активное участие Симомура Торатаро, Миякэ Гоити, Оэ Сэйдзи и др. В 1950—1960-е гг. появился ряд исследований по символической логике, среди которых выделялись работы Накамура Хидэки, Есида Каохико, Сумихара Такэо, Мацусита Гохаку, Савада Нобусигэ. Японские позитивисты позднейшего времени все более склонялись от исследования гносеологических проблем к анализу языка, прояснению смысла значения слов и т. п., т. е. к дальнейшей формализации знания.

В 1970-е гг. заметную роль начинают играть социологические и культурологические исследования, в центре внимания которых — национальная японская культура, раскрытие ее своеобразия. Уэяма Сюмпэй и Накамура Юдзиро противопоставляли западную и японскую культуры как «цивилизационную» и «естественную», «природную», где первая отличается рационализмом, отдалением человека от естественной среды, а вторая — близостью к природе. Такэо Дои полагал, что особенности национального характера японцев выражаются в так называемом чувстве «амаэ» (заботы, зависимости). Тиэ Наканэ, одна из немногих женщин в японской философии, занималась построением модели вертикальной и горизонтальной структур японского общества, выявляя такую его характерную особенность, как включенность в группы. Хамагути Эсюн создал концепцию личности «контекстуального типа», которая не имеет самостоятельных целей и действует в зависимости от окружения, и т. д. На последнее тридцатилетие XX в. приходится также деятельность «неокиотоской» школы, представители которой сконцентрировали свое внимание на осмыслении проблем японской культуры, истории и духовной традиции. Среди них — Уэяма Сюмпэй, Умэхара Такэси, Иманиси Киндзи. Последним вместе с Умэсао Тадао создана оригинальная теория сравнительных цивилизаций, исходящая из натуралистической теории «видов живых существ».

Традиции классической киотоской школы, восходящей к Нисида Китаро, в 1970-е гг. продолжали Ямаути Токурю, который представил западный и восточный стили мышления в понятиях «логоса» и «леммы», Судзуки Дайцукэ, Цудзимура Коити, Уэда Сидзутэру и Охаси Ресукэ.

В области компаративистской философии наиболее представительными являются труды Накамуры Хадзимэ, Идзуцу Тосихико, Имамити Томонобу, Тамаки Косиро, Саэгуса Мицуеси и Юаса Ясуо.

Принципы компаративного исследования восточного менталитета Х. Накамура[1]

Доктор Хадзиме Накамура мало известен у нас в России, однако он является одним из выдающихся (и, что немаловажно, признанных) мыслителей XX в., отмеченным многочисленными наградами не только у себя на родине, но и на Западе. Его труды затрагивают области индийской философии, историко-философских и историко-культурологических исследований и, конечно же, философской компаративистики. Он является одним из основателей философской компаративистики, значение проделанной им работы в этой сфере до сих пор не оценено. Концепцию сравнительной истории идей профессор **Хадзиме Накамура** (1912—1999) наиболее полно изложил

[1] Эта статья написана Ю.В. Гришиным.

в одноименной работе. Особого внимания требует компаративистский труд Накамуры «Япония и Индийская Азия. Их культурные связи в прошлом и настоящем»[1], который представляет собой широкое культурологическое исследование, на богатом источниковедческом материале прослеживающее основные моменты проникновения в Японию буддизма, в конечном счете, индийского через китайский и корейский. Автор раскрывает различные формы синкретизма дзен-буддизма с синтоизмом.

Х. Накамура был специалистом по индийской философии, буддизму и санскритской литературе, собственно в его творчестве труды по этой проблематике занимают достаточно большой объем, а влияние индийской философии и буддизма чувствуется во всех его работах[2]. Эта точка зрения поддерживается многими исследователями, в частности Маедой Сенгаку, учеником профессора Накамуры[3], а также Рональдом Берром[4]. Последний в предисловии к работе «Сравнительная история идей» отмечает, что концепция компаративистского анализа истории идей, разработанная Накамурой, формируется под сильнейшим влиянием азиатской мысли и буддизма в частности.

Однако говорить о том, что Накамура находится в некоторой оппозиции по отношению к западной мысли, не стоит. Накамура не пытается создать некую философскую систему, противоположную западной традиции философствования, наоборот — он пытается проследить общие моменты в истории развития мысли в глобальном масштабе, подкрепляя свои мысли обширнейшим историко-философским материалом.

Доктор Накамура продолжал работать до последнего дня своей жизни, оставив, только на японском языке, более тысячи работ. Однако он писал и на различных европейских языках (более двухсот работ), большей частью на английском.

Что касается непосредственно метода, с помощью которого доктор Накамура производит свой анализ «истории идей», то тут следует выделить несколько моментов.

Во-первых, Накамура использует периодизацию истории мысли, близкую восточной:

1) мысль в эпоху ранних сельскохозяйственных общин;
2) возникновение философии и развитие неортодоксальных учений;
3) ранние универсальные религии;
4) средневековая мысль;
5) мысль в Новое время.

Во-вторых, Накамура говорит, что в рассмотрении каждого периода «индийская культурная область» будет служить своего рода ординаром для формирования набора характерных философских проблем, в контексте которых и будет проводиться компаративный анализ.

Тут же Накамура объясняет причину подобного решения. Он говорит, что «индийская культурная область» была выбрана «точкой отсчета» в силу следующих причин:

---

[1] *Nakamura Hajime.* Japan and Indian Asia. Their cultural relations in the past and present. Calcutta, 1961.

[2] *Remembering* Dr. Hajime Nakamura // Journal article by Hajime Nakamura; Philosophy. East & West. Vol. 50. 2000.

[3] *Mayeda Sengaku.* Remembering Dr. Hajime Nakamura // Philosophy East and West. Vol. 50. 2000.

[4] *Hajime Nakamura.* A Comparative History Of Ideas. Delhi, 1992. P. X.

1. Индийская культура, начиная с Ведического периода вплоть до сегодняшнего дня, предоставляет исключительно широкий набор документальных памятников, охватывающий все без исключения периоды развития мысли.

2. Индийская культура на всем протяжении своего существования обладает большим разнообразием религиозных и философских традиций, создающих определенную синхронность в широком круге проблем.

3. По словам самого Накамуры, религии и философии в Индии являются предметом его исследований на протяжении нескольких десятков лет и поэтому естественным образом являются отправным пунктом во всех его рассуждениях об «истории идей».

Накамура говорит, что использование индийской философии таким образом сделает различия в интеллектуальной истории очевидными и, возможно, обозначит новые перспективы рассмотрения проблем.

Итак, если конкретизировать основные требования к компаративистскому анализу, предъявляемые доктором Накамура, то мы получаем следующую схему.

Изоляция, описание, анализ — под данным требованием Накамура подразумевает следующее: а) необходимо четко выделить изучаемые «культурные области», под которыми он понимает непосредственно территорию, на которой присутствует некая народность, которая может быть определена как имеющая свою собственную культурную традицию. Культурные области он выделяет в соответствии со странами, которые могут быть определены как центры данных культурных областей, например: Индия, Китай, Греция, а также современная Европа; б) под описанием Накамура понимает, в первую очередь, непосредственно работу с первоисточниками, в случае необходимости, работу с переводами только признанных специалистов в данной области знания; в) анализ у Накамуры имеет двоякий характер: во-первых, необходимо выделить основные проблемы, впрочем, не столько проблемы, сколько их видение в данной «культурной области», потому как сами проблемы Накамура считает одинаковыми во всех «областях», т. е. «что есть мир?», «что есть человек?» и т. д. и априорно присутствующими во всех идейных системах в мире. Во-вторых, Накамура предлагает использовать термины философско-религиозного характера в наиболее широком их смысле. Кому-то может показаться нелепой, особенно в наше время, когда специализация знания становится все более узкой, идея рассматривать какую бы то ни было проблему в достаточно общем виде. Однако стоит заметить, что Накамура ставит перед собой цель не просто дать картину развития мысли в различных регионах нашей планеты, но создать новую историко-философскую систему, охватывающую всю без исключения мысль человечества, показать пути решения одних и тех же проблем весьма различным образом.

При поиске общего знаменателя, чтобы приспособить друг к другу разброс и разноплановость идей и убеждений цивилизаций Востока и Запада, Накамура находит его в том, что он называет «стержневыми проблемами» философии, такими, как природа богов, или Бога, природа абсолюта, поиск первичных принципов (вода, пространство, ветер, огонь, и т. д.), Я, эпистемологических и этических оснований. В этом смысле философия, мифология и религия совпадают, и Накамура находит, что разделение между философией и религией есть западная посылка, подрывающая компаративное исследование. Можно сказать вслед за некоторыми критиками, что теологи-

чески-философская структура, в которой работает Накамура, требует лишь идеи примитивной мудрости, за высвобождение от которой историки философии (западной философии, во всяком случае) боролись на протяжении поколений. Один шаг вперед в компаративистских терминах, заключают некоторые критики — это два шага назад в исторических терминах.

Часто мыслитель приводит смелые сравнения. Так он даже увидел в идеях буддийского мыслителя XVI в. Судзуки Сесан соответствие протестантской философии индустриализма. Или стремился доказать, что «активную деятельность Шанкара вел в первой половине VIII века», и привел сильное историческое доказательство того, что древние Ведантисты до Шанкары были Пуруша-вади... Подобные высказывания можно множить.

Работа «Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan» помогает пролить свет на понимание интеллектуальных процессов, проходящих в сложных социумах Востока, в том числе в контексте их взаимодействия с Западом. Это ранний труд, раскрывающий методологическую базу, на основе которой далее будет построена его основная философская концепция «Сравнительной истории идей». Эта работа доктора Накамура на сегодняшний день являет собой хрестоматийный труд по компаративистике, значение которого крайне велико. Она является логическим завершением многолетней работы по исследованию мирового философского наследия (еще в работе 1973 г. «Религии и философии Индии» он обещает продолжить свои исследования в русле сравнительной философии). Его основная задача — представить ключевые, даже фундаментальные проблемы, занимавшие человеческую мысль на протяжении более чем двух тысячелетий. Как отмечает сам Накамура, основная задача его работы — «выделить, описать и проанализировать основные философские проблемы, существовавшие практически параллельно, несмотря на нахождение в поле действия различных культур, Востока и Запада». Среди основных принципов философских исследований доктора Накамура можно выделить следующие:

1) нет делению на Восток — Запад;

2) точность изложения материала, подкрепленная множеством фактов, взятых из авторитетных исследований и литературных памятников;

3) параллельное интеллектуально-духовное развитие менталитетов Востока и Запада происходит в разных культурных областях (под культурной областью у Накамура понимается территория, на которой обитает народность со своей оригинальной культурой);

4) индийская культурная область — ординар, в сравнении с которым строится исследование.

В работе «Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan», по словам Артура Райта, доктор Накамура затрагивает две основные проблемы, мешающие Западу и Востоку прийти к пониманию друг друга. Первая проблема связана с соотнесением Востока и Запада друг с другом, а точнее, с соотнесением понятий, построений некой сравнительной модели глобального понятийного аппарата, с помощью которого уже можно будет отыскать общие и различные моменты в мировоззренческих моделях различных культур и цивилизаций. Несмотря на то, что многие века идет культурный обмен между Западом и Востоком, до сих пор нет понимания, в первую очередь со стороны Запада, что же такое «восточное» мышление, логика и т. д. На этом поприще присутствуют лишь устоявшиеся стереотипы и различные клише, которые едва ли отражают сущность восточного мышления.

В данной работе доктор Накамура ставит своей целью описание индийцев, китайцев, тибетцев и японцев, их индивидуального, отличающегося от других способа мысли. В то же время Накамура в своих отсылках к Западу не рассматривает его как монолитную систему, а показывает, что Запад, так же как и Восток, нельзя рассматривать как единую традицию, потому как он, наравне с Востоком, представляет собой систему мировоззрения, состоящую из различных, достаточно сильно отличающихся друг от друга, элементов.

Вторая проблема, затрагиваемая Накамура, состоит в необходимости понимания между народами Востока и Запада. Хотя тут, пожалуй, следует сказать, что Накамура в данной работе скорее рассматривает различия в восприятии одного и того же феномена различными культурами, нежели проблему коммуникации между цивилизациями. Так он старается рассмотреть причины и особенности восприятия Буддизма в Азии различными культурами, то, как изменились их представления о мире, жизненные ценности, как они сами повлияли на изменения различных интеллектуальных концепций, вместе с тем сохранив достаточно много элементов гораздо более ранней культуры.

Что касается формы исследования, то Накамура описывает каждую культуру в соответствии с планом, который выглядит следующим образом. Во-первых, Накамура рассматривает культурный тип с точки зрения языка и логики, показывая пути, какими каждая из четырех культур, освещенных в работе, вырабатывает суждения, умозаключения. Затем Накамура демонстрирует, как подобная модель менталитета представлена в литературе, философских сочинениях, а также в групповом и индивидуальном поведении. В конце же философ, используя буддистскую традицию в качестве своего рода «вещества», позволяющего отделить различные элементы менталитета друг от друга, вычленяет особенности мышления, присущие определенной культуре с древних времен и практически не претерпевшие никаких изменений за все время развития менталитета у определенной культурной группы.

Стоит также отметить, что работа доктора Накамуры уникальна в первую очередь благодаря тому, что он в высшей степени точен в изложении своей концепции, подкрепляя ее множеством документальных фактов, приводя различные цитаты и комментарии из обширнейшего круга произведений философского и религиозного характера.

Необходимо пояснить, что Накамура выбрал эти культурные области (Индию, Тибет, Китай и Японию), поскольку они представляют собой наиболее крупные интеллектуальные и духовные центры, с которыми связаны более мелкие культурные образования. Однако как генерализующие центры всего азиатского востока выступают именно Китай, Индия, Япония и Тибет. Так Накамура говорит, что Цейлон, Бирма, Таиланд, Камбоджа и Лаос интеллектуально и духовно близки Индии, в то время как Центральная Азия и Монголия близки докоммунистическому Тибету, а Маньчжурия, Корея и Вьетнам — Китаю.

В своей работе Накамура с самого начала предлагает определиться со значением некоторых дефиниций. Так, понятие «правила логики» (которое в ранних его работах обозначалось как «законы мышления») есть не что иное, как ясно выраженные логиками формальные правила построения умозаключений, при которых из правдивых предположений следуют только правдивые заключения. Понятие же «способы мышления» означает инди-

видуальное мышление человека, в котором отражаются определенные особенности менталитета культуры, к которой принадлежит данный человек. Данные «способы мышления» должны отражать конкретные эмпирические вопросы по поводу оценочного суждения бытия с точки зрения этики, религии, эстетики. Также мыслитель дает пояснение к определению «системы мысли», которая представляет собой любую созданную человеком логически связанную, обладающую самосознанием систему мысли — под данным определением скрывается, в принципе, любая теологическая или философская система.

Затрагивая тему языка, Накамура говорит, что язык — основа культурной жизни человека; человек, по его словам, являет себя миру через язык. Существование общего языка и культуры есть критерий самоидентификации для людей. Также Накамура отмечает, что, несмотря на некоторые попытки, до сих пор не существует некого общего языка международной коммуникации, а это, скорее всего, указывает на то, что язык является не только выразителем образа мышления определенной группы людей, но и, видимо, неотделим от менталитета, представляя собой одно из конституирующих начал в процессе мышления. Также развитие языка, безусловно, свидетельствует об уровне интеллектуального развития его носителей.

Продолжая разговор об исследовании способов мышления различных культур, Накамура говорит, что хотя он и будет рассматривать работы различных мыслителей, они, тем не менее, не будут являться определяющими в установлении специфических интеллектуальных черт отдельных культур. Такую позицию Накамура объясняет тем, что выдающиеся представители культур, хоть и являются носителями менталитета своей культурной группы, тем не менее не могут выступать в качестве общего мерила определенного менталитета. В данном случае роль подобных выдающихся персоналий сводится к рядовому факту, описывающему особенности менталитета культурной группы наравне с пословицами, сказками, песнями, мифологией и другими проявлениями культуры в рамках заданной группы. Переходя же непосредственно к фактическому состоянию дел, доктор Накамура отмечает, что на Западе принято отождествлять Китай, Индию и Японию как одну интеллектуальную традицию, в то время как это не так. По большей части подобное мнение возникло после реставрации Мэйдзи. До этого Индия, Китай и Япония хоть и были достаточно тесно связаны между собой благодаря «экспорту» мысли (в первую очередь благодаря буддизму), но, тем не менее, сохраняли самодостаточность менталитета, впрочем, как и потом. Тем не менее, с реставрацией Мэйдзи в Японии усилилась экспансия Запада, что не могло не повлиять на жизнь региона в целом, однако данные события в достаточно сильной мере отразились лишь на японской интеллектуальной жизни. В то время как Запад, не вдаваясь в изучение интеллектуальных процессов в Азии, фактически уравнял всех, объединив в одну интеллектуально-духовную традицию весь азиатский восток.

Однако некоторые азиатские исследователи, не отставая от своих коллег с Запада, также выразили в свое время мысль о том, что западная интеллектуальная традиция является монолитной и, более того, западная культура есть мировая культура. Накамура указывает здесь, что подобное предположение, так же как и монолитность восточноазиатской культуры, не имеет под собой достаточных оснований. Западная культура состоит из двух основных традиций: греческой и иудео-христианской, которые, в свою очередь, нахо-

дятся в своего рода оппозиции друг к другу. И даже, несмотря на то, что в Средние века эти две традиции были смешаны, они не стали сосуществовать вместе, не говоря уже о том, что многие западные материалисты и позитивисты по своим воззрениям не могут быть отнесены к западной религиозной традиции, которая, несомненно, должна была оказать на них сильное влияние, будь тезис о единстве всей западной культуры верным.

Подводя итог, можно сказать, что работа доктора Накамура «Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan» являет собой один из ключевых этапов в развитии его философской парадигмы и свидетельствует о попытке начать конструктивный диалог между Западом и Востоком. Она помогла многим исследователям взглянуть на некоторые устоявшиеся догмы с критической точки зрения, дав новый толчок не только различным исследованиям по сравнительной философии, но и заложив основу дальнейшей работе доктора Накамура.

Позднейший этап развития философской мысли Японии в 1980 — 1990-е гг. характеризуется преобладанием таких направлений, как философия науки, гносеология, структурализм и постструктурализм, экологическая философия, феминизм. Среди ведущих философов следует упомянуть Омори Содзо и Курода Ватару, известных своими работами по теории познания, Накамура Юдзиро, ведущего исследования в области антропологии, семиотики и др., а также Хироси Итикава, занимающегося проблемой «телесности», Сакабэ Мэгуми, специализирующейся в области семиотики и др. Ученые, занимающиеся сегодня разработкой проблем философии науки, опираются главным образом на достижения зарубежной аналитической философии и феноменологии. Наиболее видными представителями этой сферы являются Ноэ Кэйити, Иида Такаси, Тандзи Нобухару и Мурата Дзюнъити. Исследования в русле философии структурализма и постструктурализма представлены работами Такахаси Тэцуя, Накаока Сигэбуми, Имамура Ниндзи и др. Еще одно направление современной японской философии — философское осмысление проблем окружающей среды, значительный вклад в которое принадлежит Кавамото Такаси, Кувако Тоспо. Относительно новой и перспективной областью исследований в Японии является также тесно соприкасающаяся с экологической проблематикой философия феминизма, связанная с именами Морика Масахиро и Аоки Яеи, а также прикладная этика, ведущими специалистами в области которой являются Като Хисатакэ, Камо Наоки, Васида Киекадзу. Одним из крупнейших и оригинальнейших философов Японии последних десятилетий XX в. является Хиромацу Ватару (1933 — 1994), создатель концепции структуры коллективной субъективности, синтезировавший идеи марксизма, структурализма, феноменологии и неокантианства.

Литература

Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Наука, 1998.

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М.: Наука, 1987.

Кодзаи Есисигэ. Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М.: Наука, 1974.

Кодзики — Записи о деяниях древности / Пер., коммент. Е.М. Пинтус. СПб.: ШАР, 1993.

Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. М.: Наука, 1977.

Нагата Хироси. История философской мысли в Японии. М.: Прогресс, 1991.
Нагата Хироси. История японского материализма. М.: Мысль, 1990.
Сакисака Ицуро. Современные японские мыслители. М.: Иностранная литература, 1958.
Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме. СПб.: Наука, 2002.
Таити Сакайя. Что такое Япония / Пер., коммент. О.С. Гривнина. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1992.

ФИЛОСОФИЯ СЕВЕРА

Исторические эпохи в развитии философии, национальных философских культур и конкретных философских учений характеризуются, как правило, в сравнении. В систематической форме сравнительное описание различий и сходства во всемирном историко-философском процессе осуществляет философская компаративистика — сравнительная философия.

Ее развитие связано, с одной стороны, с идеей синтеза учений и систем, с поиском перспектив интеграции в современной философской мысли. С другой стороны, для сравнительной философии важна проблема самоидентификации философских культур народов и цивилизаций, самобытность мышления локальных субъектов. Обе тенденции актуальны в рамках переживаемых мировым сообществом процессов глобализации и фрагментации, на первый взгляд — взаимоисключающих, а на самом деле дополняющих друг друга.

Компаративисты выделяют в неисчерпаемом разнообразии ландшафта философской мысли крупные макрорегионы, отличающиеся общностью идей и подходов. В данном отношении в центре внимания традиционно находится проблема «Восток — Запад». Философские культуры Востока и Запада различают по ценностным ориентациям, стилям мышления, предпочтению тех или иных базисных категорий, интерпретации их соотношения.

Принято считать, что философской культуре Запада присущи умозрительность, рационализм, дискурсивность, логическое мышление, волюнтаризм, активизм и пр. Соответственно философские культуры Востока рассматривают как отличающиеся практичностью, иррационализмом, интуитивностью, образным мышлением, фатализмом и пр. Указанные различия в архетипах философского мышления представляются актуальными на фоне многовекового глобального противостояния Востока и Запада и поиска взаимопонимания между ними.

Обращаясь к категориям Запада и Востока, исследователи пытаются уловить единство и противоречивость историко-философского процесса, его многовариантность и альтернативность. Такой подход представляется продуктивным в связи с многочисленными констатациями «смерти» философии в тех случаях, когда речь идет всего лишь о «конце» отдельных философских направлений, исчерпавших свой эвристический потенциал. Ограниченность и конечность локальной линий эволюции философской мысли снимается ее безграничностью и бесконечным многообразием проявлений в горизонте всемирной истории.

Столкновения цивилизаций в XX в. серьезно изменили формат мирового порядка. Вместо системообразующего глобального противоречия по оси Запад — Восток на первом плане оказалось противоречие по оси Север — Юг.

Эта переориентация обозначилась в 1970-е гг. в связи с обсуждением перспектив нового мирового экономического порядка и получила закрепление в 1990-е гг. в связи с принятием мировым сообществом концепции

устойчивого развития человечества. Глобальные геополитические и геоэкономические сдвиги сформировали объективные предпосылки для расширения исследовательского поля. В настоящее время перспективные цели философской компаративистики можно связать с примирением на философском уровне не только Востока и Запада, но Севера и Юга.

Ответом на вызовы времени стало конституирование философии Севера. Ее формирование началось с обсуждения этических проблем. Так, определенным итогом осмысления советского опыта освоения Севера стал вышедший в Томске сборник материалов «Этика Севера» (1992). Выход в свет этого издания ознаменовал рождение философии Севера.

Обратим внимание, что в отличие от западной философии, начинавшейся в виде натурфилософии, философия Севера возникает в виде этической рефлексии. Перефразируя И. Канта, можно сказать, что на суровом Севере базовым удивлением было не «звездное небо», а «моральный закон».

Следующим этапом в формировании философии Севера стал «метафизический поворот». Он маркируется работами Г. Джемаля (р. 1947) «Ориентация — Север» (1997) и Н.М. Теребихина (р. 1950) «Метафизика Севера» (2004). Если в первой работе представлены афористически выраженные мистические интуиции Севера («Север — это полюс несуществования»; «Все узлы бытия развязаны на севере»), то вторая работа содержит осмысление сакральной географии Русского Севера и вытекающих из нее идейных комплексов поморской души. В частности, Н.М. Теребихин писал: «Север в картине мира народов Скандинавии и России никогда не являлся чисто географической категорией, ориентирующей человека в физическом пространстве Земли. Север — это метафизическое явление, существующее в „ином" плане бытия, в ином измерении, доступном человеческому (земному, здешнему) восприятию только в особом экстатическом состоянии прорыва, выхождения через себя, достигаемом в мистическом озарении».

Заметим, что в истории западной философии ситуация «метафизического поворота» не была отчетливо выражена. Но фактически этот переворот происходил в тени инициированного Сократом «этического поворота». Его обращение к человеку стало прологом к учению Платона об идеях и к метафизике Аристотеля. Но в общем контексте эпохи эллинизма метафизическая тематика скрадывалась гегемонией моральной философии. «Нордическое» же философствование жестко фиксирует метафизическую позицию.

Завершение становления философии Севера можно связывать с выходом в свет монографии Ю.В. Попкова и Е.А. Тюгашева «Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства» (2006). В монографии дан обзор осмысления проблемы Севера в истории мировой философии, представлена панорама взглядов известных философов на положение и будущее коренных народов Крайнего Севера. Наряду с общим обоснованием выделения философии Севера как способа бытия (существенно значимой составляющей) мировой философии, авторы подробно охарактеризовали основы этнофилософии одного из северных народов — ненцев.

Коренные народы Крайнего Севера испытывают сегодня острую потребность в северном позиционировании своего мировоззрения. Выразителем этой потребности является «северная» интеллигенция, прежде всего, деятели литературы и искусства. Среди них можно отметить мансийского поэта Ювана Шесталова, ненецкого поэта Леонида Лапцуя, хантыйскую пи-

сательницу Анну Петровну Неркаги, хантыйского художника Геннадия Райшева и др.

Говоря о «северном космизме», Ю. Шесталов видит роль Севера в синтезе западной и восточной цивилизаций: «Запад и Восток сойдутся на Севере, сольются. Север утолит энергетический голод земли нефтью, газом. Север утолит экологический голод земли чистым воздухом, водой, кристальным льдом. Север утолит философский голод земли спасительным понятием Севера. Душа людей Севера сохранила не только чистоту человека, природы космоса, но и энергетику просветления». Ю. Шесталов напоминает, что на протяжении веков жажда достижения Северного полюса не гаснет в душе землян.

Действительно символика Севера была значима во многих культурах прошлого. Она отражена в актуальной для цивилизаций древности проблеме «северных варваров» и «норманнов», в мифе о гиперборейцах, в ведийских представлениях об арктической прародине человечества, в суфийской цветовой символике полярного сияния, в нордической и арктической идеях.

Север и в настоящее время выступает притягательной ценностью культуры. Приведем поэтические строки Анны Ахматовой:

Запад клеветал и сам же верил;
И роскошно предавал Восток;
Юг мне воздух очень скупо мерял;
Усмехаясь из-за бойких строк.
Но стоял как на коленях клевер;
Влажный ветер пел в жемчужный рог;
Так мой старый друг, мой верный Север
Утешал меня, как только мог.

С точки зрения великой русской поэтессы — ущербность, недостаточность ценностей западной и восточных цивилизаций привлекает внимание к Северу, к северному характеру и ментальности людей Севера.

В истории философии часто Север становился объектом ценностной рефлексии. Многие мыслители иллюстрировали свои новаторские идеи примерами из жизни коренных жителей Севера. Можно говорить не только о «северном тексте» мировой культуры, но и о «гиперборейском» и «нордическом» дискурсах мировой философии.

Любопытно, что страны Северной Европы (включая Европейскую часть России) уверенно позиционировались как принадлежащие к северной культуре. Важным представляется тот факт, что представители немецкой классической философии (и, пожалуй, философы Германии в целом) осознавали себя философами Севера. Они считали родной ландшафт северным, исходили из принадлежности германцев к северным народам, усматривали концептуальное сходство между представлениями немецкой философии и мировоззрением других народов Севера.

Более того, в контексте сопоставления восточной и западной философии представители немецкой классической философии впервые поставили проблему выделения философии Севера. Так, Шеллинг различал «четыре страны света философии», где Западу принадлежит материализм, Востоку — интеллектуализм, Югу — реализм, а Северу — идеализм. Гегель полагал, что философия в собственном смысле начинается на Западе, а зрелости достигает только у северных народов — в Германии.

Таким образом, философия Севера (или северная философия) — это не экзотический домысел. Она представлена мощным корпусом философских учений, сформировавшихся у народов Европы, обитавших и обитающих севернее Альп.

Философские учения Германии, Англии, Шотландии, стран Скандинавии обычно относят к философии Запада. Но северное позиционирование философской мысли не противоречит ее включенности в традицию Запада, если допустить существование «северо-западного» региона философии. Северная идентичность философских учений стран Северной Европы обнаруживается в сопоставлении с философской мыслью Юга, в частности, Африки. Возьмем в качестве примера оппозицию «космос – хаос».

Многие народы Юга — Ближнего и Среднего Востока, Африки — исходят из завершенности творения. Теологически это убеждение выражено в доктрине Deus otiosus — праздного, уставшего и удалившегося от дел и людей бога.

Божества северных мифологий, напротив, постоянно в работе. Объясняется это тем, что северный образ мира не исходит из восприятия его как прекрасного космоса, завершенного порядка, воплощения разума и блага. Известный этнолог А.В. Головнев констатирует: «В ненецкой мифологии мир выглядит так, будто его творение еще не завершено. Ненецкие боги не знают покоя...»

Христианство возникло в теплых краях. Согласно христианскому миросозерцанию, как писал Л. Фейербах в «Лекциях о сущности религии» (1849), все сотворенное богом — хорошо. Но камчадалы, как далее пишет он, своего бога Кутку считают глупым, бессмысленным и бездумным, поставившим много непроходимых гор и утесов, сотворившим много бешеных потоков и долгих бурь.

Сам Фейербах присоединяется к точке зрения камчадалов, полагая, что природа слепа и лишена разума, и только человек с течением времени преобразует Землю в разумное, человеку соответствующее жилище. В отношении же христиан он отмечает, что в действительности они не вполне удовлетворены миром, что выражается в миграциях и переустройстве естественных ландшафтов, путешествиях и изобретательстве.

Показательно в этом отношении восприятие мира представителем субъективного идеализма Й.Г. Фихте. В работе «О достоинстве человека» (1795) он так говорит об Я и вселенной: «Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу. ...Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок... Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение...» Как можно заметить, Фихте воспринимает вселенную как хаос, разрушение.

В отношении упоения русского человека хаосом Н.М. Теребихин писал: «Но он упивается не столько "беспорядком" или "разрушением" как таковыми, о чем бездумно твердят некоторые в Западной Европе, сколько интенсивностью бытия, мощью и красотой природных явлений, непосредственной близостью ее стихий, вчувствованием в божественную сущность мира, созерцанием хаоса, вглядыванием в первооснову и бездну бытия, откровением Бога в нем. Но даже более того: в хаосе он ощущает зов из космоса; в разладе он предчувствует возникающую гармонию и будущую симфонию; мрачная бездна позволяет ему увидеть божественный свет; в безмерном и бесконечном ищет он закон и форму. Вот почему хаос природы является для

него не беспорядком, не распадом или гибелью, а, напротив, предвестием, первой ступенью к более высокому пониманию, приближением к откровению: угрожает ли бездна поглотить его — он обращает свой взор ввысь, — как бы молится и заклинает стихию раскрыть ему свой истинный облик».

В целом для северного духа органичен фаустовский пафос преобразования, дела. Законом мира признается не слово-Логос, а дело.

Жажда дела характерна для русской мысли (вспомним знаменитый вопрос: «Что делать?»). Н.Н. Федоров удачно выразил эту интенцию фаустовской культуры в философии общего дела. Неявно она присутствует и в философии всеединства В.С. Соловьева, предполагающей конкретные практические действия по воссоединению раздробленного, атомизированного мира.

Таким образом, если проанализировать миропонимание народов Севера и Юга, то становится ясным, что различие местообитания определяет различие в мировоззренческих архетипах и философских системах. Философская компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексы идей как возможные «образцы», «архетипы», единицы философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов.

Архетипы философского мышления закладываются в языковых картинах мира, в религиозно-мифологических представлениях. Анализ архетипов мысли дает возможность дифференцировать в западной философии идейные комплексы, восходящие к архетипам как северных, так и южных культур. Соответствующая дифференциация может быть осуществлена и в составе восточной философии.

Какие же философемы объединяют философов в едином мировоззренческом поле философов Севера и отличают их от представителей других философских культур?

1. Архетип конца. Античная философия была озабочена тем, что было в начале, поиском *архе* — первоначала мира, как начала наиболее старшего и правящего миром по старшинству. Фалес усматривал это первоначало в воде, Гераклит — в огне, Анаксимен — в воздухе.

В противоположность западноевропейской ориентации на исследование происхождения мира, причин возникновения вещей мысль Севера устремлена не к началам, а к концам. Именно конец вещи есть место, где все и обнаруживается. Поэтому для философов Севера отправным пунктом размышлений является представление о конце света.

Так, Т. Гоббс в «Основах философии» наилучшим полагал изложение с идеи небытия, т. е. воображаемого уничтожения универсума. Он предоставляет возможность некоему человеку, избежавшему светопреставления, воссоздавать по памяти мир, давая имена оставшимся в памяти вещам, мысленно связывая и отделяя их друг от друга. Так, начиная с конца, он восстанавливает мир, возвращаясь к его началу.

2. Философема имени. Основным языковым средством отображения мира (и его творения) в философии Севера является имя. Философ здесь выступает как установитель имен — *ономатет*. Великим ономатетом Русского Севера, по мнению Н.М. Теребихина, был Петр I.

В разных философских традициях предпочтение отдавалось разным способам символизации мира. Пифагорейцы самым мудрым считали число, а на втором месте ставили то, что дает имена вещам. Элеаты субстантировали глаголы (Парменид: «Ибо мыслить — то же, что быть»). Имя, в конечном

счете, так и осталось на втором плане западной традиции, где всегда высоко оценивалось математическое мышление, а лингвистический поворот произошел только в XX в. в Великобритании и Германии.

Но русскую философию, как и философию Севера в целом, всегда отличал безусловный примат имени, оцениваемого как слово наибольшей духовной сгущенности (концентрации). Необходимым образом развитие философской мысли осуществлялось в тесной связи с развитием литературы.

3. Философема ветра. В натурфилософском плане специфика философии Севера может быть охарактеризована по тому типу первоэлемента, который рассматривается как основополагающий в философской онтологии.

И в западной, и восточной философии используются различные наборы первоэлементов для характеристики бытия — земля, огонь, вода и т. п. Вместе с тем, по наблюдениям компаративистов, западный ум отдает предпочтение символу огня, а восточный (даосско-конфуцианский) — символу воды. «Физика» Севера символизируется, по-видимому, стихией Воздуха. Эта стихия воспринимается как существующая в форме ветра.

Ветер Севера — это не воздух Анаксимена. Ветер полон движения. Это холод, свобода, свежесть, море эмоций и радостная злость, возвышенность устремлений и полет, небо, идеализм... Стихия ветра полна метафизических смыслов, выражающих бытие и дух Севера.

Не случайно немецкие философы Ф. Шиллер, Л. Фейербах, Ф. Ницше, М. Хайдеггер видели в холодном северном ветре, в бушующей снежной буре время, когда наступает пора торжествовать философии, когда она обязана вопрошать просто и существенно, а всякая мысль должна прорабатываться сурово и отчетливо. «Я северный ветер для спелых плодов», — говорил Заратустра.

4. Философема воздуха. Воздух как основная стихия природы Севера является объективной предпосылкой для его метафизики.

Бытие воздуха в отличие от бытия земли и воды более проблематично. Метафизика Запада — это метафизика бытия. И западную натурфилософию всегда преследовала боязнь пустоты. Метафизика Востока — это метафизика небытия (или «пустоты»). Метафизика Севера может быть определена как метафизика бытия-небытия (или «рассеянного бытия»).

Это умозрение Севера проявляется в философском отражении. Если присмотреться к базовой онтологеме «Логики» Гегеля, то его бытие есть неопределенность и пустота, т. е. бытие и небытие суть одно и то же. Обратим внимание, что единство бытия и небытия фиксируется в ментальности русского народа выражением «была не была». Соответственно, гегелевской категории *нечто* корреспондирует русское выражение «ни то, ни се».

5. Отмеченная неопределенность бытия отражена в философеме *стихии* — северного эквивалента западной философемы *элемента*.

Гегель, например, с удовольствием оперирует концептом стихии, говоря: «стихия науки», «стихия представления», «стихия числа» и т. п. Единство бытия и ничто составляет для него «стихию всего последующего».

Категория стихии является излюбленной в русской философии. Отечественная мысль структурирует систему мира не на элементы, а на стихии. Наиболее показательны в этом отношении труды М.В. Ломоносова, А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева, а также представителей евразийства. Таким образом, в общем виде можно говорить о существовании *стихийного* миропонимания в философии Севера.

6. Философема движения. Концепт стихии создает образ тотального движения. Феномен движения может рассматриваться как надежный и законный претендент на статус прафеномена Севера.

В западной философии изменчива только природа, а подлинное бытие неподвижно. Логос Гераклита, числа Пифагора, нус Анаксагора, бытие Парменида, эйдосы Платона, ум Аристотеля, жизненные программы Х. Ортеги-и-Гассета, — это все вечные неподвижные сущности. Как некоторая недвижимость предстает истина, которую вечно ищут.

В миросозерцании ненцев разум, мысли обладают невероятной подвижностью: они шагают, бегут, пролетают как ветер. Разум Нума, верховного бога ненцев, быстрей стрелы. И природа и мысль находятся в непрерывном движении.

Не случайным представляется лозунг лидера германской социал-демократии начала XX в. Э. Бернштейна «Движение — все, а цель — ничто». В западной метафизике цель (Единое, Благо), наоборот, воспринимается как все, а движение оценивается как снимаемый, исчезающий момент.

7. Философема будущего. Пафосу вечного движения в философии Севера соответствует положительная ценность будущего.

В западном и восточном мировоззрениях положительно оценивается, прежде всего, прошлое («золотой век», Эдем). Древность идеализируется и в китайской мысли. Но будущее неясно и тревожно, оно надвигается и грозит роковым исходом.

Для духа Севера характерно убеждение, что «жизнь только еще начинается», что «все впереди и ничего еще не было». Когда-то придет «настоящий день», а сегодняшнее «настоящее» ценностно нейтрально — ни то, ни се («настоящее уныло»). Разгул стихии обещает долгожданную катастрофу, которая позволит личности начать все сначала, как бы «с нуля».

8. Философема смерти. Позитивной оценке будущего в философии Севера сопутствует повышенное внимание к смерти. Еще Л. Фейербах указывал, что предпочтение смерти у камчадалов, северных германцев объясняется представлением о «блаженстве в будущей жизни».

Напротив, несмотря на эстетизацию смерти в западной культуре, в западной философии сформировалась как самостоятельное направление все же философия жизни, а не философия смерти.

Впрочем, в этом отношении национальные традиции не являются равноценными. Только в учениях французского философа А. Бергсона и испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета феномен жизни оказывается в центре внимания. В учениях немецких философов Шопенгауэра и Ницше в большей степени акцентирован момент смерти.

В отношении же русской литературы филологи отмечают, что в ней сложилась целостная философия смерти. Согласно этой философии, со смертью что-то очень важное «свершается» в буквальном смысле этого слова. Смерть обнаруживает все. Поэтому смерть — сказание истины.

9. Философема сна. Состоянием вечного, непрерывного движения обусловлена и специфика северной гносеологии.

Как отмечает Л. Фейербах, в мировоззрении аборигенов Америки и Сибири сны рассматриваются как высшая реальность, действительность которой должна быть материализована в окружающем мире. Заметим, что западная гносеология отдает предпочтение трезвому, бодрствующему и бдящему сознанию.

На Севере же, по оценке известного культуролога Г.Д. Гачева, сон является постоянным дремотным состоянием рефлексии бытия-полунебытия. Монотонность, однообразие ландшафта погружает в пограничное состояние полусна-полудремы, сенсорное восприятие блокируется, но активизируется внутреннее созерцание, наплывают воспоминания, думы. В «дорожном трансе» многое и разное сливается в однообразии, когда «все равно» и «все едино». Тем самым обнаруживается мнимость вещного мира. Поэтому в полудреме-полусне Г.Д. Гачев видит высшее гносеологическое состояние космоса Севера.

10. Философема бесформенности бытия. Размытости и неотчетливости мировосприятия, ситуации неразличенности, смешанности и метафизического безразличия сопутствует аморфность, бесформенность бытия. Еще Н.А. Бердяев отмечал в отношении мировосприятия русского человека: «Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта. На Западе тесно, все ограничено, все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации — и строение земли, и строение души. Можно было бы сказать, что русский народ пал жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности. Ему нелегко давалось оформление, дар формы у русских людей не велик».

Невыработанность формы в аспекте метафизики означает, что содержание важнее, чем форма. Суровое северное бытие озабочено содержанием, а не формой. Отсюда отсутствие интереса к форме, опрощенчество и даже «формоборчество». В этом отношении северная метафизика отличается и от страдающей «формализмом» западной метафизики, и от культивирующей форму восточной эстетики.

Аморфности северного бытия сопутствует его неустойчивая полиморфность, протеизм. Подобно Протею, морскому божеству древних греков, способному принимать облик различных существ, русскому человеку, например, атрибутируется «всечеловечность», способность стать «кем-угодно» или «чем-угодно», готовность воспринять любую форму.

11. Философема целостности. Отсутствие четких оппозиций в северном бытии проблематизирует постановку так называемого основного вопроса философии.

Так, Гегель указывал, что единство бытия и мышления составляет содержание основного воззрения Востока. В западной философии, по его мнению, господствует дуализм, непреодолимая противоположность бытия и мышления: «...Материальному мы приписываем такое же бытие, как и имматериальному, и как то, так и другое считаем одинаково субстанциональным и абсолютным». Отмечая непоследовательность различных версий идеализма и материализма, Гегель приветствует стремление выйти за пределы дуализма, снять разрыв первоначально единого.

Примечательно, что в мировоззрении чукчей бытие («вагыргын»)[1] мыслилось как целое, единое, но обладающее свойством быть в двух состояниях — видимом (наглядно существующем) и невидимом (которое только

[1] Любопытна генеративная способность концепта «вагыргын». На его основе конструируется ряд понятий, например: «яйвачвагыргын» — «сострадательное бытие», «кынтавагыргын» — «дающее удачу бытие», «ягтачвагыргын» — «жизнеспособствующее бытие», «коравагыргын» — «оленье бытие» и др. Этот ряд, очевидно, способен к бесконечному расширению.

мыслилось). «Видимое» и «невидимое» — это два разных состояния единой субстанции. Подобный способ решения проблемы тождества бытия и мышления встречался в западной онтологии (например, категории «природа», «реальность»), но развития не получил.

Таким образом, если восточная онтология характеризуется синкретичным монизмом, а западная онтология — дуализмом субстанций, то северная онтология ориентирована на фиксацию конкретной целостности базисных противоположностей.

Напомним, что ориентация на целостность как способ снятия противоположностей органична и для русской философии с ее идеями цельного человека, цельного знания, цельного бытия.

12. Установке на цельность в философии Севера соответствует *Мы-концепция*.

Это так называемое *Мы*-сознание, укорененное в совместном *Мы*-бытии плечом к плечу. В противоположность эгоцентризму Запада и характерной для рефлексии западного человека *Я-концепции* философия Севера (прежде всего, русская философия) исходит из архетипического концепта «Мы».

Так, Гегель говорит: «...Материальному мы приписываем такое же бытие...», — хотя сам считает совершенно иначе. В упоминавшейся работе «О достоинстве человека» Й.Г. Фихте рассуждает об *Я* в парадигме *Мы*-сознания: «Философия учит нас все отыскивать в Я».

13. Вследствие интерсубъектности *мы-бытия* философской мысли Севера представляется недостаточной восходящая к Аристотелю субъект-объектная модель бытия и познания.

В мировоззрении народов Севера все, что существует, — существует по отношению к чему-то. То, что не существует по отношению к чему-нибудь другому, не существует вообще. Следовательно, все, что существует, должно соотноситься с чем-нибудь.

Это феномен *интеробъективности*. Так, по М. Хайдеггеру, явление есть *показ себя через иное*. П.А. Флоренский, видя в каждом бытии бытие-к-иному, указывал, что «бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными, не сводимыми друг на друга, не растворимыми друг в друге, — могут быть и подлинно объединены между собою своими энергиями». Взаимооткровение бытий есть синэнергия, содеятельность бытия, раскрывающее собою бытие друг друга.

14. В рамках модели интеробъективности философия Севера манифестирует себя как философию взаимодействия в противоположность западной философии действия.

В философии Севера схема «субъект – предмет – средство – цель – результат» рассматривается как частичная, поскольку, например, художественное произведение есть результат активного взаимодействия публики и художника.

Онтическая схема взаимодействия укоренена в русской ментальности. В отличие от эпоса европейских народов названия русских былин фиксируют не одного субъекта, а субъекта и его контрсубъекта («Добрыня и Змей», «Илья и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и Калин-царь», «Ссора Ильи с Владимиром», «Илья и сын», «Илья Муромец и Идолище», «Василий Игнатьевич и Батыга», «Вольга и Микула» и др.).

Модель взаимодействия, как она представлена в натурфилософских учениях И. Ньютона, М.В. Ломоносова, характеризуется акцентом на про-

тиводействии. Ломоносов постулирует: «Действия не может быть без противодействия и противодействия без действия». И продолжает: «Природа состоит в действии и противодействии». Действие в окружающем мире (и, прежде всего, личное действие) М.В. Ломоносов сплошь и рядом описывает как «бытие-против»: быть — значит сопротивляться.

«Бытие-вопреки», жизнь и мысль поперек органичны, естественны не только в России. Для человека Севера действителен призыв А. Теннисона:

Но воля непреклонно нас зовет
Бороться и искать, найти и не сдаваться!

15. Доминанта противодействия обусловливает нигилизм философского дискурса северных стран. Это и нигилизм Ф. Ницше, это и русский нигилизм, это и нигилизм аналитической философии в Великобритании.

Этот нигилизм отражается в логике мышления. «Если *формула логики* Запада, Европы (еще с Аристотеля): *это есть то* ("Сократ есть человек", "Некоторые лебеди белы"), — отмечает Г.Д. Гачев, — то русский ум мыслит по формуле: *не то, а...* (*что*?)...» По его наблюдениям, «русский ум начинает с некоторого отрицания, отвержения (в отличие, например, от немецкого: отрицание — *второй* такт в триаде Гегеля, но начало развертывания мысли — "тезис" = положительное утверждение), и в качестве "тезиса = жертвы" берется некая готовая данность, с Запада, как правило, пришедшая...».

16. Из отрицательности, негативности бытия-вопреки вытекает своеобразие северной этики, допускающей союз добра и зла.

И добро и зло рассматриваются на Севере как объективная данность, как необходимые реалии бытия, с которыми приходится искусно работать. Соответственно, оправдывается и зло, как в «Теодицее» Лейбница, так и добро, как в трактате В.С. Соловьева «Оправдание добра».

Таким образом, для Севера не характерна бескомпромиссная борьба добра со злом. Поучительно в этом отношении следующее рассуждение ненца С.Н. Харючи, председателя Государственной думы (в настоящее время — Законодательного собрания) Ямало-Ненецкого автономного округа: «А живешь-то ты на земле, среди людей. Кто знает, как завтра все повернется? Что бы ни было, нам жить все равно вместе. Поэтому я стараюсь по работе особенно не отвечать злом на зло. Всякие люди встречаются — кто-то пакостит, подставляет, но я стараюсь терпеть, философски к таким моментам относиться. Люди идеальные, без страха и упрека, наверное, только в раю бывают. Порой сам себя спрашиваю: почему люди разные? Думаю, что и в этом есть прелесть и интерес Жизни. Люди не должны одинаково ни думать, ни делать, иначе все было бы слишком скучным. Кто-то с хитрецой, кто-то с гнильцой, кто-то слишком уж прост, как портянка рыбацкая... но люди всякие нужны».

О необходимости человеческого разнообразия писал и ненецкий поэт Л.В. Лапцуй. «Философский мой вывод непрост и весом, — заявлял он, — но вы согласитесь со мной без труда: коль были бы люди похожи во всем, то жизнь бы — на жизнь не похожей была. Я — певец и поклонник живой красоты, обращенная к солнцу живая душа. Люди разные все, словно в тундре цветы, многоцветная жизнь, как весна, хороша!»

17. Следует отметить как философему плюрализм северного мировосприятия.

Приведем два высказывания М.В. Ломоносова. Так, он писал: «Натура тем паче всего удивительна, что в простоте своей многохитростна и от ма-

лого числа причин произносит неисчислимые образы свойств, перемен и явлений». В «Слове о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих» он также констатирует множественность и разнообразие мира: «Итак, совершая мое слово, к тому обращаюсь, кто создал человека, дабы он, рассуждая безмерное сотворенных вещей пространство, неисчислимое множество, бесконечную различность и высочайшим промыслом положенного меж ними цепь союза, его премудрости, силе и милосердию со благоговением удивлялся». Бесконечное цветущее многообразие мира М.В. Ломоносов полагает в качестве базисного удивления, стимулирующего постижение премудрости творения.

18. Восхищение миром — цветущей тундрой или северным сиянием — позволяет воспринимать бытие в экзистенциале веселья.

В одах М.В. Ломоносова мир полон веселья. В веселье может пребывать не только человек, но и мир в целом и его отдельные стихии.

Любопытно, что, по Декарту, веселье — это вид радости, которое вызывается *прошлым* злом. Следовательно, мир Севера — мир преодоленного зла.

На Севере веселье — не просто человеческая страсть, а фундаментальный экзистенциал (способ конкретного бытия). Это — не ужас или тошнота вкупе с решительностью, как фундаментальные экзистенциалы западной философии. Это — веселое упрямство в борьбе и *беззаботном* творчестве. И приращение веселья — критерий мудрости творимых дел.

Характеристику основных интуиций и ориентаций философии Севера можно продолжать и дальше. Главное, что хотелось бы еще раз сказать о ней, — это то, что ее не следует представлять как монистичную философскую доктрину. Такое, впрочем, нельзя сказать и о восточной и западной философиях.

Философия Севера — это обширный, трансконтинентальный корпус философской мысли, включающий как учения известных философов государств Северной Евразии и Северной Америки, так и только нарождающуюся этнофилософию коренных народов Крайнего Севера. Объективная общность северного бытия необходимо формирует общность мировосприятия и отношения человека к миру. Поэтому в историко-философской перспективе возможны северное перепозиционирование известных учений, а также концептуализация философских представлений эскимосов, якутов, чукчей, ненцев, эвенков и др.

Философия Севера укоренена в мифологемах смерти, хаоса, стихии, безмерного и др. В становлении от мифа к логосу метафизика Севера отбирает мифологемы негативного ряда. В компаративистском контексте указанная валентность сближает философию Севера с ионийской философией. В отличие от последней дорийская (в частности, италийская) философия инкорпорирует солярную мифологию, мифологемы предела, формы, космоса, порядка, покоя и пр. В западной философии магистральной стала дорийская философия, а ионийская традиция продолжения не получила. Но философия Севера интересна тем, что реализует путь философского развития, намеченный ионийской философией.

Внимание к философии Севера позволяет обнаружить эффект дополнительности в развитии философской мысли, в т.ч. в рамках конкретных течений. Так, памятуя о рождении экзистенциализма в Дании, представляется возможным говорить о *северном экзистенциализме*. В чем его особенность? Для северного экзистенциализма пограничная ситуация — не редкостный

эпизод, а рутина бытия (т. н. внештатная ситуация). Но переживается она не трагично, а позитивно.

Аналогичные нюансы позволяют говорить о северной модальности философии жизни, феноменологии и др. Таким образом, развитие философии Севера обогатит наше понимание традиционных течений западной философии путем выявления их общечеловеческого значения и региональной специфики. Для северян же философия Севера станет адекватным инструментом самоопределения и ориентации в окружающем мире.

Литература

Джемаль Г. Ориентация — Север // Волшебная гора. 1997. № VI.

Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Философия Севера: Коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Салехард; Новосибирск: Сибирское Научное издательство, 2006.

Теребихин Н.М. Лукоморье: Очерки религиозной философии и маринистики Севера России. Архангельск: Изд-во ПГУ им. М.В. Ломоносова, 1999.

Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск: Изд-во ПГУ им. М.В. Ломоносова, 2004.

Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000.

Этика Севера. Томск: Изд-во ТГУ, 1992.

СОДЕРЖАНИЕ

Учебное издание

Под ред. Колесникова Анатолия Сергеевича

СОВРЕМЕННАЯ МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Компьютерная верстка

Т.В. Исакова

Корректор

Е.Ю. Самсонкина

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
СЕРТИФИКАТ СООТВЕТСТВИЯ
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012.
Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «ПРОФИ-СЕРТИФИКАТ»

ООО Издательство «Альма Матер»
105005, Москва, Посланников пер., 3, стр. 1

По вопросам приобретения книги просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aprogect.ru
Интернет-магазин: www.aprogect.ru

Подписано в печать 30.11.11.
Формат 60×90/16. Гарнитура Балтика. Бумага писчая.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 55,0. Тираж 3000 экз.
Заказ № 224.

Отпечатано с готового оригинал-макета заказчика
в ОАО «Областная типография «Печатный двор».
432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.
E-mail: ul-pd@mail.ru

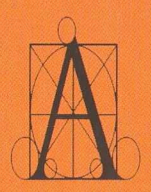
Издательство «АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ» представляет:

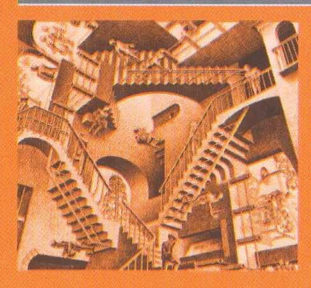
Лифшиц Мих.

ПРОБЛЕМА ДОСТОЕВСКОГО (РАЗГОВОР С ЧЕРТОМ)

2013. — 267 с.

Ф.М. Достоевский поставил проблему, на которую пока не сумела ответить современная цивилизация. Решение этой проблемы, восходящей к «вечным вопросам» (бессмертия, смысла мира, абсолюта), полагал Мих. Лифшиц, способен дать марксизм. В книге представлены фрагменты и наброски не написанной Лифшицем книги о Достоевском, в том числе его незаконченный памфлет «Разговор с чертом» и полемические заметки о М. Бахтине. В споре с отечественными «младотурками» 60-х гг. Лифшиц показывает, что их «творческий марксизм» был возвращением к вульгарным представлениям о творчестве Достоевского 20–50-х гг. (В. Ермилова, В. Кирпотина, Я. Эльсберга). Комментарии Л.Н. Столовича рассказывают об истории создания памфлета «Разговор с чертом», а комментарии В.Г. Арсланова ставят спор Лифшица с советской интеллигенцией в контекст современных политических событий — митингов «За честные выборы».





Учебник написан коллективом авторов из Санкт-Петербурга, Москвы, Минска, Мурманска, Новосибирска и Курска. Все они имеют опыт преподавательской и научной деятельности и являются признанными специалистами в своей области. Работа не повторяет традиционные подходы, а предлагает новый взгляд, отвечающий реалиям современности.

Глобальные социокультурные процессы современного мира сняли рамки «отдельности» философских и культурных традиций. Рассмотрение и осмысление современного общемирового философского процесса в «целом» оказывается насущной необходимостью. Именно эту задачу возлагают на себя авторы предлагаемого труда, впервые рассматривающего мир современной философии во всей полноте его проявлений. Это не традиционное обращение к идеям западноевропейских и американских школ и направлений, а системное изложение наиболее значимых философских течений Западной и Восточной Европы, Азии, Африки, Южной и Северной Америки, Австралии. Иными словами, в учебнике представлен материал, охватывающий всю мировую философию XX века: Запада и Востока, Севера и Юга. В книге рассматриваются как традиционные направления современной философии, так и направления философии, впервые освещаемые в русскоязычной учебной литературе.

ISBN 978-5-902766-90-2